EMMANUELE KANT

CRITICA
DELLA RAGION PURA

TRADOTTA
DA
GIOVANNI GENTILE e GIUSEPPE LOMBARDO-RADICE

PARTE PRIMA

SESTA EDIZIONE

BARI
GIUS. LATERZA & FIGLI
TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI
1949

PREFAZIONE A QUESTA TRADUZIONE

I. La *Critica della ragion pura* tra le altre opere di Kant. — II. Composizione della Critica. — III. Le varie edizioni e la costituzione del testo. — IV. Traduzioni. — V. Di questa traduzione.

I

Tutta l'attività letteraria di Kant si suole dividere in due periodi principali: di cui l'uno va dal 1746 al 1770, e l'altro da questo anno alla morte del filosofo (1804), o, se si vuole, al 1798, data dell'*Antropologia*, ultima opera da lui pubblicata. Il 1770 segna il passaggio dal periodo precritico al periodo critico della speculazione kantiana con la dissertazione *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, scritta da Kant per ottenere la cattedra di ordinario di Logica e Metafisica nella Università di Koenigsberg.

Gli scritti precedenti si muovono o nell'àmbito della scienza naturale e matematica, di cui il criticismo posteriore doveva ricercare la possibilità e determinare il concetto, o in quello della metafisica leibniziana, di cui il criticismo doveva più tardi dimostrare l'impossibilità. Di questi scritti basterà ricordare i principali:

Pensieri intorno alla vera valutazione delle forze e critica degli argomenti, di cui si son serviti in questa questione Leibniz e altri meccanici (1746). Questo libro porta la data dell'anno in cui fu incominciato a stampare; ma la dedica è del 1747, e il libro pare fosse finito di stampare nel '49.

Storia generale della natura e teoria del cielo, o Saggio intorno alla costituzione e all'origine meccanica del mondo secondo i principii newtoniani (1755).

Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio (1755).

Metaphysicae cum geometria junctae usus in philosophia naturali, cuius specimen I continet monadologiam physicam (1756).

Nuove osservazioni sulla spiegazione dei venti (1756).

Nuova teoria del movimento e della quiete (1758).

Saggio di alcune osservazioni intorno all'ottimismo (1759).

La falsa sottigliezza delle quattro figure sillogistiche (1762).

Tentativo d' introdurre il concetto delle quantità negative in filosofia (1763).

L'unico possibile argomento dell'esistenza di Dio (1763).

Ricerche sulla evidenza dei principii della teologia naturale e della morale (1764).

Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime (1764).

Sogni di un visionario spiegati coi sogni della metafisica (1764).

Del primo principio delle differenze delle regioni nello spazio (1768).

Nell'uno o nell'altro di questi scritti lo storico della genesi del pensiero kantiano scorge le tendenze e i germi del criticismo; ma questo nasce, si può dire, nella Dissertazione del 1770: dove Kant si stacca dalla filosofia leibniziana, distinguendo nettamente la conoscenza sensibile dalla conoscenza intellettuale: quella dei fenomeni, questa dei noumeni; e abbozzando, rispetto alla prima, quell' Estetica trascendentale, che sarà la prima parte e il fondamento della *Critica della ragion pura*: mostrando, cioè, come ogni conoscenza sensibile risulti dalla materia, o sensazione che presuppone la presenza di qualche cosa di sensibile, e dalla forma, onde la mente umana coordina e unifica nello spazio e nel tempo il molteplice della sensazione, per dar luogo alle conoscenze particolari, che l' intelletto, nel suo uso logico, elabora in concetti comuni e leggi generali, costi-

tuendo la vera e propria esperienza. Dall'uso logico si distingue bensì l'uso reale dell'intelletto; il quale non serve più alla elaborazione concettuale della conoscenza sensibile, ma alla produzione d'una conoscenza nuova, indipendente dall'esperienza: la metafisica, che è la dottrina del puro intelletto o delle idee pure («possibilità, esistenza, necessità, sostanza, causa, ecc. coi loro contrarii e correlati»): le quali non derivano dall'esperienza, anzi costituiscono la natura stessa dell'intelletto puro, e quindi le sue leggi necessarie operanti inconsapevolmente nello stesso uso logico per la costituzione dell'esperienza. Questa dottrina delle idee pure, o intellezione reale, dà la conoscenza delle cose in sè o dei noumeni, il cui principio è Dio.

L'intelletto puro è, insomma, nel suo uso reale, la ragion pura, di cui si occuperà la critica posteriore; e la possibilità o meno della sua intellezione reale (per la quale, fin dal 1770, Kant vede che si richiederebbe un'intuizione intellettuale analoga a quella sensibile, che fornisce la materia prima della esperienza), resta il problema, su cui Kant si travaglierà per un intero ventennio: e la cui soluzione, iniziata nel 1781 con la *Critica della ragion pura*, si compie nel 1790 con la *Critica del giudizio*. Tra queste due critiche si collochi la *Critica della ragion pratica* (1788): e si ha la trilogia del criticismo kantiano; della quale i *Prolegomeni a ogni futura metafisica che potrà presentarsi come scienza* (1783), la *Fondazione della metafisica dei costumi* (1785), i *Principii metafisici della fisica*, la polemica con l'Eberhard *Intorno a un nuova scoperta, secondo la quale ogni nuova critica della ragion pura sarebbe resa inutile da una più antica* (1790), la *Religione dentro i limiti della semplice ragione* (1793), i *Principii metafisici della dottrina del diritto* con i *Principii metafisici della dottrina della virtù* (1797), la già ricordata *Antropologia*, con altri scritti minori e postumi, sono rimaneggiamenti parziali, chiarimenti, appendici, svolgimenti particolari; che non aggiungono, per altro, nè modificano alcuna parte sostanziale del pensiero esposto nella detta trilogia.

Nella quale trilogia si spezza, per così dire, e si riorganizza, integrandosi, il pensiero della Dissertazione del 1770. In questa Dissertazione, la scienza è scienza del mondo sensibile e scienza del mondo intelligibile: esperienza e metafisica. La *Critica della ragion pura* è la dimostrazione dell'impossibilità della metafisica, e della necessità di limitare la scienza al mondo sensibile. La *Critica della ragion pratica* è, invece, la dimostrazione dell'impossibilità d'intendere lo spirito (etico), in quanto libertà, dal punto di vista dell'esperienza, ossia con la scienza garentita dalla prima *Critica*: quindi, della necessità di una scienza a sè dell'intelligibile in quanto spirito. Donde una dualità di esperienza e metafisica, analoga a quella posta nella Dissertazione del 1770: ma con la differenza, che in questa Dissertazione la vera scienza per Kant è la metafisica, e qui, invece, è la esperienza: lì al contrario, la vera realtà è quella del mondo sensibile o della natura, qui quella del mondo intelligibile o dello spirito. Via via, si può dire, che a Kant si disfà tra mano la scienza del noumeno, gli cresce il desiderio di questo, e il senso profondo della sua realtà. Donde il bisogno di una conciliazione tra il concetto di questa realtà, che è libertà e fine, e quella scienza, che si fonda sulla negazione del fine e della libertà: bisogno, che il Kant procura di soddisfare con la *Critica del giudizio*, dove il giudizio riflesso sulla natura, oggetto della scienza, dà al filosofo come una seconda vista, la quale al di sotto del meccanismo scorge una finalità necessaria all'intelligenza della natura, e solleva tutta la realtà, da un punto di vista regolativo, e cioè spirituale, al piano dello spirito.

II

Non aveva, si può dire, pubblicato la dissertazione *De mundi sensibilis*, e già Kant ne ripigliava il problema, e s'accingeva alla *Critica della ragion pura*. In una lettera, infatti, del 7 giugno 1771 all'amico e scolaro Marco Herz dà

notizia di un lavoro, a cui attendeva, dal titolo: *I limiti della sensibilità e della ragione*; il quale doveva non solo trattare dei concetti fondamentali e delle leggi concernenti il mondo sensibile, ma contenere anche « un abbozzo di quel che costituisce la natura della dottrina del gusto, della metafisica e della morale »; poichè gli sembrava di grande utilità, non soltanto per la filosofia, ma anche pei fini più importanti dell'umanità in generale, che si sappia distinguere bene tra ciò che appartiene alla natura della facoltà nostra conoscitiva e ciò che spetta alla natura degli oggetti; e che si conosca esattamente « ciò che riposa sui principii soggettivi dei poteri dell'anima umana, non solo del senso, ma dello stesso intelletto » [1]. I diversi problemi fondamentali — osserva a proposito di questa lettera il Fischer [2] — sono raccolti qui tutti insieme nel disegno d'una sola opera, che avrebbe abbracciato così la materia di tutte le tre Critiche.

Ma, ben presto, dalla nebulosa si cominciò a staccare, com'era naturale, e a pigliar corpo a sè la questione fondamentale: la teoretica. In una importantissima lettera, del 21 febbraio 1772, Kant scrive allo stesso Herz: « Percorrendo col pensiero la parte teoretica in tutta la sua estensione nei rapporti reciproci de' varii elementi tra loro, mi sono accorto, che a me manca tuttavia qualcosa d'essenziale, a cui, come gli altri, nè anche io, nel corso delle mie ricerche metafisiche, avevo posto mai attenzione, e che in realtà è la chiave di tutto il segreto della metafisica rimasta finora un mistero. Io, cioè, mi sono chiesto: su quale base è fondato il rapporto di ciò, che si dice in noi rappresentazione, con l'oggetto? » [3]. Questo rapporto non si spiega per via naturale, considerando i nostri concetti come cause o come effetti degli oggetti. La spiegazione sovrannaturale suppone un' illuminazione divina (Platone, Malebranche) o un'armo-

---

1 Vedi KANT, *Briefwechsel*, in *Gesammelte Schr.* hg. v. d. k. preuss. Ak. d. Wiss. zu Berlin, Bd. X, p. 117.

2 *I. Kant* [4] (*Gesch d. n. Philos.* Bd. IV), I, 72.

3 *Briefw.*, X, 124.

nia prestabilita (Leibniz), e si rifugia in ambo i casi nell'intervento divino. « Se non che, il *Deus ex machina*, per la determinazione dell'origine e del valore delle nostre conoscenze, è ciò che di più assurdo si possa soltanto pensare, e oltre al circolo fallace, che importa nella concatenazione logica delle nostre idee, ha lo svantaggio di venire in aiuto al fantasticare delle chimere divote e sofistiche. » La sua ricerca quindi s'indirizza alle « fonti della conoscenza intellettuale » per determinare la natura e i limiti della metafisica. « Ora sono in grado di fornire una critica della ragion pura, contenente la natura della conoscenza, sì teoretica che pratica, in quanto semplicemente intellettuale: di cui prima elaborerò la prima parte circa le fonti della metafisica, i suoi metodi e limiti; e la pubblicherò forse fra tre mesi » [1].

In questa lettera apparisce la prima volta il titolo della prima e maggiore *Critica*, concepita tuttavia come un sol tutto con la seconda. Ma della prima si comincia già a vedere anche l'indipendenza dalla seconda nel disegno dell'autore, dove ne accenna il contenuto, dicendo che essa comprenderebbe « una critica, una disciplina, un canone e una architettonica della ragion pura »: che sono, infatti, le principali sezioni della *Critica della ragion pura*.

Pure, trascorsero più di tre mesi e di tre anni prima che l'opera fosse scritta. Lo stato della salute, molto cagionevole, e la difficoltà delle analisi laboriose richieste sopra tutto dall'Analitica trascendentale, obbligarono Kant a lavorarvi attorno ben dieci anni: durante i quali non pubblicò se non alcuni piccoli scritti di nessun interesse per la sua filosofia critica: una recensione d'uno scritto *Sulla differenza di struttura tra le bestie e gli uomini* (1771), una dissertazione *Delle diverse razze umane* (1775), e tre articoli pedagogici sul *Filantropino* del Basedow (1776, 77, 78).

Nè la redazione dell'opera progrediva a passo a passo col tempo. Anzi, è fuor di dubbio, che essa prese nel pen-

1 X, 126.

siero di Kant la sua forma definitiva solo negli ultimi anni, o, meglio, negli ultimi mesi di questo faticoso periodo d'incubazione. In una lettera, scritta il 5 aprile 1778, all'Herz, Kant fa conto ancora di poter pubblicare tra pochi mesi la «promessa operetta» e scrive al suo corrispondente: «Le cause del ritardo per un lavoro, che ammonterà a un numero di fogli non grande, spero vorrà un giorno trovarle giustificate per la natura della cosa e dello stesso disegno propostomi». L'operetta, a ogni modo, tra pochi mesi sarebbe stata stampata.

L'operetta, invece, divenne un'opera, e non fu pronta per la stampa se non verso la fine del 1780. L'editore Hartknoch di Riga, per l'intromissione di Hamann, il 9 settembre aveva offerto a Kant di stampare la sua opera [1]; e dalle lettere dello stesso Hamann sappiamo, che nel dicembre essa era in corso di stampa. Il 6 aprile 1781 Hamann ricevette i primi trenta fogli; e nel maggio, i diciotto seguenti; onde, quattro giorni dopo, scriveva a Herder: «Un libro così corpulento non è proporzionato nè alla statura dell'autore nè al concetto della ragion pura, che egli contrappone alla pigra = alla mia». E dovette aspettare altre sei settimane per avere tutto il resto con la fine e col principio del libro: e gli ultimi giorni di luglio per ricevere dalla mano del filosofo l'esemplare a lui dedicato.

L'operetta, dunque, di tre anni prima riuscì un grosso volume, il cui numero di fogli supera due alfabeti. Segno evidente, che l'opera pubblicata non solo non era scritta intorno alla metà del 1778; ma allora non si poteva nè anche calcolare dall'autore quali proporzioni essa avrebbe assunte. Non si tratta, come dice il Fischer, di lavoro di lima e di semplici ampliamenti, che Kant potè fare nel ricopiare in pulito il suo manoscritto: ma della vera e propria stesura definitiva, in cui fuse certamente varii materiali raccolti già intorno alle singole parti. E bisogna pertanto intendere alla lettera quello che Kant dice al Mendelssohn

---

[1] Vedi la sua lettera in KANT, *Briefwechsel*. X, 243.

nella lettera del 18 agosto 1783; dove, scusandosi delle oscurità della *Critica*, se ne dice dolente, ma non meravigliato: giacchè, egli aggiunge, «menai a termine il prodotto della riflessione di uno spazio di tempo di almeno 12 anni, in 4 o 5 mesi circa, quasi di volo, benchè ponendo una grande attenzione al contenuto, ma con poca cura della forma e di quanto occorre per esser facilmente inteso dal lettore»[1].

Sicchè la *Critica della ragion pura* fu stesa nella prima metà del 1780[2], dopo un'aspra meditazione di molti anni, durante la quale parve spesso all'autore di essere sul punto di acquistare un'idea chiara e definitiva di tutte le parti della sua opera; ma ancora a mezzo il 1778 s'ingannava, e doveva tuttavia lavorarvi ancora per un pezzo.

III

La prima edizione della *Critica*, dunque, vide la luce a Riga, presso l'editore Johann Friedrich Hartknoch nel 1781, in un volume di XXIV-856 pagine in 8°. Nei primi mesi del 1786 era esaurita; e, nel marzo di quell'anno, Kant si accingeva a una revisione del testo, per una nuova edizione, che venne fuori nel giugno[3] dell'anno dopo come *hin und wieder verbesserte* (qua e là migliorata) in un volume di pp. LXIV-884, presso lo stesso Hartknoch.

Quali miglioramenti Kant intese introdurre nel suo li-

---

1 KANT, *Briefw.*, X, 323. Cfr. FISCHER, *o. c.*, I, 74-8.

2 Altri crede che la redazione ultima sia da assegnare agli ultimi mesi del 1779 tra il maggio e il settembre: ma la lettera al Mendelssohn mi pare perentoria. V. l' Intr. di H. ADICKES alla sua ed. della *Kr. d. r. V.*, Berlin, Meyer u. Muller, 1889 con la recensione del VAIHINGER nell'*Arch. f. Gesch. d. Phil.*, IV, 724-29; e principalmente B. ERDMANN Einl. in KANT, *Krit. d. V. erste Aufl.*, in *Gesamm. Schr.* hg. v. d. K. preuss. Ak. d. Wiss., IV, Berlin, Reimer, 1903, pp. 569-87.

3 V. B. ERDMANN, Einl. in KANT, *Krit. d. r. V. zw. Aufl. 1787*, in *Gesamm. Schr.* hg. v. der k. preuss. Ak. der Wissensch. I Abth.: *Werke*, III Bd. (Berlin Reimer, 1904), p. 558.

bro, lo dice egli stesso nella prefazione alla nuova edizione (pp. 33 sgg. q. trad.); nè è di questo luogo entrare a discutere della questione tanto dibattuta, dal Jacobi e dallo Schopenhauer a B. Erdmann e al Fischer, intorno al valore delle differenze tra le due edizioni. Anche in questa traduzione tutte queste differenze si possono studiare e giudicare direttamente. Esse, oltre a leggère variazioni verbali, consistono in ampliamenti e accorciamenti, aggiunte e soppressioni. Sono ampliate nella 2ª edizione l'introduzione e alcune parti dell'Estetica trascendentale; la Deduzione dei concetti puri dell'intelletto è rifatta interamente; parzialmente, il capitolo «Del principio della distinzione di tutti gli oggetti in generale in fenomeni e noumeni». Nell'Analitica dei principii è aggiunta la «Confutazione dell'idealismo» e l'«Osservazione generale sul sistema dei principii»; rifatto e abbreviato assai è il capitolo dei «Paralogismi della ragion pura». Tutte le differenze si riferiscono, dunque, alla parte della *Critica*, che si dà tradotta in questo primo volume. E le più importanti sono quattro: 1) la nuova forma data alla Deduzione dei concetti puri dell'intelletto; 2) e alla teoria della distinzione dei fenomeni e dei noumeni; 3) l'aggiunta della Confutazione dell'idealismo; 4) i tagli nei Paralogismi della ragion pura. La sostanza di queste differenze variamente giudicata secondo le tendenze diverse dei critici, si può certamente riassumere nello sforzo fatto da Kant, — dopo l'interpetrazione berkeleiana, che fu data generalmente della 1ª edizione della *Critica*, — per isfuggire alle spire dell'idealismo e fondare l'affermazione della cosa in sè. Ma è del pari incontestabile, che, se Kant dai giudizi sulla 1ª edizione fu indotto a scrivere i *Prolegomeni* e a concentrare nella nuova edizione della *Critica* il suo pensiero sul bisogno che sentiva fortissimo di non finire nell'idealismo, questo bisogno c'era in lui anche prima, fin dalla Dissertazione del '70, dove pure si parla del principio del fenomeno fuori del fenomeno. Era la posizione storica di Kant, come di Jacobi e di quanti allora toglievano il problema da Hume.

E la 2ª edizione fu sempre riprodotta in tutte le successive fino a quella del Rosenkranz (nel 2° volume dell'edizione delle opere complete di Kant, curata da lui e dallo Schubert) nel 1838: ossia nella terza (Riga, 1790), nella quarta (ivi, 1794), nella quinta (Lipsia, 1799) e nelle due postume: la sesta e la settima (Lipsia, 1818 e 1828). Nel 1815, il Jacobi, nel suo scritto *Sull' idealismo trascendentale* [1], lamentando la mancanza nella 2ª edizione di alcuni passi della 1ª, assai importanti per l'intelligenza dell'idealismo kantiano, notava che la 1ª edizione si era allora resa assai rara e si vedeva solo nelle biblioteche pubbliche e nelle grandi librerie private. Lo Schopenhauer nella «Critica della filosofia kantiana», aggiunta alla sua opera principale, nel 1819, appoggiava la sua critica della cosa in sè, contradditoriamente fondata da Kant nel principio di causa non applicabile se non ai fenomeni, sulla 2ª edizione; e, quando più tardi potè leggere la 1ª, e non vi trovò tale contraddizione e quell'orrore ingiustificabile che vedeva nella 2ª per l'idealismo radicale di Berkeley, trattò questa ultima come un «testo mutilato, corrotto e in certo modo non autentico»: peggioramento senile della mente kantiana; e documento atto a spiegare perchè a Kant era successo il periodo dell'incomprensione di Kant. Egli indusse il Rosenkranz nel 1838 a riprodurre per la prima volta la edizione del 1781, come la vera Critica genuina, scrivendogli tre lettere, di una delle quali il Rosenkranz diede un estratto nella prefazione al suo volume [2]. Il Rosenkranz bensì riprodusse accortamente in XXVIII Supplementi le principali varianti della 2ª edizione.

Contemporaneamente al Rosenkranz, una collezione completa degli scritti di Kant fu curata dall'Hartenstein (1838), da lui stesso ripubblicata trent'anni più tardi (1867-68): e

---

[1] JACOBI, *Sämmtl. WW.*, II, 291 sgg.

[2] V. anche SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille u. Vorst.*, tr. fr., II, 25. Le tre lettere scritte al Rosenkranz sono state poi pubblicate dal REICKE nell'*Altpreussische Monatschrift*. XXVI (1889), 30 sgg.

questi, all'incontro, messo a fondamento il testo del 1787, diede in nota le minori varianti del 1781, e in appendice le due più lunghe intorno alla Deduzione dei concetti puri dell'intelletto e ai Paralogismi. E questa sua edizione riprodusse a parte nel 1853 e nel '68; quando uscì anche quella del Kirchmann (nella sua *Philosophische Bibliothek*) con lo stesso metodo [1]. Una nuova collazione più accurata dei due testi si ebbe nel 1877 per opera del Kehrbach [2], e nel 1878 dell'Erdmann [3], il primo dei quali si attenne al criterio del Rosenkranz, il secondo a quello dell'Hartenstein: ma raccolsero entrambi tutte le minime varianti. Da quella dell'Erdmann, di cui nel 1884 fu fatta una terza edizione in più luoghi migliorata, si sono rifatti l'Adickes per la sua edizione annotata (1889) e il Vorländer per la sua, assai pregevole, curata nel 1899 per la *Bibliothek der Gesammtlitteratur* di Hendel, ornata di un'introduzione storica e d'un utilissimo indice di persone e di cose, che riesce un glossario veramente prezioso della terminologia kantiana nella *Critica* [4]. Ma nel 1900 l'Erdmann, rifacendo per la quinta volta la sua edizione, avvertì [5] che tutti gli editori (lui compreso), dal Rosenkranz in poi, avevano seguito a occhi chiusi la tradizione cominciata col Jacobi e collo Schopenhauer, che tutte le edizioni originali, dalla 3ª alla 7ª, riproducessero letteralmente la 2ª; il che è falso, perchè un attento esame dimostra invece, che ogni edizione, dopo la 3ª, si fonda su quella immediatamente precedente; la 6ª quindi sulla 5ª, accogliendo senza criterio tutte le correzioni nel 1795 arbitrariamente proposte pel testo di Kant da un

---

[1] Di questa è uscita un'ottava ediz. riveduta da Th. Valentiner (Leipzig, 1906).

[2] *K. d. r. V.* Text der Ausg. von 1781 mit Beifügung sämmtl. Abweichungen der Ausg. von 1787 hg. v. D. K. KEHRBAH, Leipzig, Reclam, 1877 (2ª ediz. migliorata 1878). Numm. 851-55 della « Universal-Bibliothek ».

[3] Leipzig, 1878; 3ª ediz. stereotipa « mehrfach verbesserte » ivi, 1884.

[4] Una rist. della 2ª ediz., con un' intr. sulla vita e le opere di Kant, è quella di ZIMMERMANN, Leipzig und Wien, Meiers Bibliograph. Institut, 1890.

[5] I. KANT, *K. d. r. V.*, hg., v. B. Erdmann: fünfte durchgängig revidirte Aufl. Berlin, Reimer, 1900.

dott. Grillo, e già passate nella 5ª. A causa di un altro errore, per cui si credeva che alla 5ª, come ultima edizione uscita vivente Kant, fosse da attribuire una speciale importanza, il Rosenkranz e l'Hartenstein, pel testo della 2ª edizione, attinsero alla 5ª, che aveva aggiunti i suoi difetti a quelli della 3ª e della 4ª. Il Kirchmann poi avrebbe riprodotto l'edizione ultima Hartenstein; l'Adickes, per lo più, il testo della 5ª; e lo stesso testo, in più punti, anche il Vorländer. L'Erdmann, pertanto, rifacendo a parte la storia del testo, dimostrata la necessità di cercare nell'edizione del 1787 il testo genuino di Kant[1], diede una nuova edizione più esatta della *Critica*, ancora perfezionata più tardi in quella da lui stesso curata per la collezione delle opere complete di Kant, pubblicata dalla R. Accademia prussiana delle scienze. Ma in questa collezione il testo del 1781 (fino al capitolo dei *Paralogismi* incluso) e quello del 1787 sono riprodotti separatamente, non senza avvertire via via, a pie' del secondo, dove occorrono le differenze del primo.

Più utili, senza dubbio, sono le edizioni comuni, complessive, che mettono a riscontro i due testi. Ma a torto dall'uno o dall'altro dei varii editori s'è creduto, che il giudizio comparativo intorno al valore dottrinale delle due edizioni dovesse servire di base alla scelta del testo da porre a fondamento della propria. L'editore non deve giudicare, ma presentare nella forma più schietta e genuina l'opera da giudicare: far opera di filologo e non di filosofo. Pure, movendo da un criterio filologico il Kehrbach e l'Erdmann, come s'è visto, han creduto di dover giungere a conclusioni opposte: parendo al primo, che un'edizione complessiva della *Critica*, nella prima e nella seconda sua forma, dovesse porre nel testo l'edizione principe del 1781, rappresentante la forma originaria, della quale poi le varianti dell'edizione successiva rappresenterebbero nelle note e nel-

---

[1] V. B. ERDMANN, *Beitr. Z. Gesch. u. Revision des Texts Kritik der reinen Vern.*, Anhang zur fünfte Aufl. cit. Berlin, Reimer, 1900.

l'appendice il posteriore processo di rielaborazione del pensiero kantiano; e parendo, per contro, al secondo, che la seconda redazione rappresenti, secondo la mente dello stesso Kant, la vera forma dell'opera sua; la forma, in cui l'opera fu letta sempre durante i primi cinquant'anni, ossia durante tutto quel periodo della filosofia classica, di cui la *Critica* segna l'inizio [1]. Ora è evidente che entrambi questi punti di vista sono egualmente ragionevoli e accettabili; e che però non c'è una ragione per preferire assolutamente un metodo all'altro. L'importante è che, in un modo o nell'altro, si renda possibile lo studio di tutte le differenze tra le due edizioni fondamentali. Ciò che non pare a niun patto accettabile filologicamente, è il partito adottato dagli ultimi traduttori francesi; i quali dànno nel testo l'edizione 1781 con tutte le aggiunte dell'edizione 1787, ma pongono in nota i rifacimenti, che nella 2ª corrono parallelamente ai rispettivi luoghi della 1ª edizione: costituendo così arbitrariamente un testo, che non è nè quello della 1ª edizione, nè quello della 2ª [2].

La questione del testo di Kant ha dato bensì anche da fare a causa della scorrezione tipografica delle edizioni curate dallo stesso Kant. Onde è nata una già ricca letteratura di recensioni, che ora emendano errori evidenti, ora propongono congetture più o meno dubbie. Fin dal 1794, nel libro del Mellin *Marginalien und Register zu Kants Kritik der reinen Vernunft* [3], si dava un lungo elenco degli errori di stampa della *Critica*; e un altro lungo indice ne dava l'anno appresso il dott. Grillo nel *Philosophischen*

---

[1] V. ERDMANN, Vorr. alla 3ª ediz. della sua KANTS *Kritik* ecc. e KEHRBACH, *Replik gegen des Hrn. Privatdocentes B. Erdmanns Recensions meiner Ausgabe der Kants Kr. d. r. V.; zugleich eine kurze Charakteristik des allerneuesten Studiums der sogenannt, Kantphilologie*, in *Ztschr. f. Phil. u. phil. Krit.* Bd. LXXII.

[2] A torto dicono di aver seguito la « disposition adoptée par B. Erdmann dans sa cinquième édition » (p. XXII). Perchè nella 5ª ediz. l'Erdmann mette tutto da una parte, sopra, il testo della 2ª ediz., e sotto, soltanto le varianti della 1ª.

[3] Rist. da L. Goldschmidt, Gotha, 1900.

Anzeiger der Annalen der Philosophie u. der philos. Geister, con aggiunte del Meyer. Ma la critica del testo ebbe grande impulso dalla *Kantphilologie*, che s'accompagnò al fiorire del neokantismo nella seconda metà del secolo XIX. Si cominciò nel 1877 con alcune *Textkritische Bemerkungen* di Ant. Leclair[1], con le recensioni del Kehrbach e dell'Erdmann nelle loro edizioni; continuò il Vaihinger nel suo *Commentario della Critica*[2]; e il Vaihinger stesso, il Wille e il Riehl, lo stesso Vorländer, e l'Erdmann vi attesero con lunga pazienza ed acume[3]. Frutto della stessa *Kantphilologie*, utile soltanto a chiarimenti meramente verbali del testo, sono le note marginali di Kant a un suo esemplare della *Critica*, pubblicate dall'Erdmann nel 1881[4].

IV

Delle traduzioni della *Critica* fuori del suolo tedesco lunga, com'è noto, è la lista. Non ne manca nessuna delle principali letterature europee[5] e non ne mancava già l'italiana; senza dire di quella, assai infelice per vero, fatta in latino da Federico Gottlob Born, professore dell'Università di Lipsia, nel 1796; che pure fu letta da molti anche in Italia prima che s'avessero altri mezzi tra noi per informarsi del contenuto dell'opera celebratissima[6]. Ma nel 1820

---

[1] Nel libro *Krit. Beiträge zur Kategorienlehre Kants*, Praga, 1877, pagine 104-5.

[2] Bd. I., 1881 e Bd. II, 1882 (Stuttgart).

[3] Pel Vorländer e per l' Erdmann si vedano le loro edizioni. Per gli altri tutti gli articoli citati dallo stesso ERDMANN, *Introd. all'ed. dell'Accademia della 2ª Critica*, pp. 566-7.

[4] KANTS, *Krit. d. r. V. Nachträge*: aus Kants Nachlass, hg. v. B. ERDMANN, Kiel, 1881.

[5] Vedi l'elenco nel *Dioctionary* del BALDWIN, III, 1ª, 287 e in UEBERWEG-HEINZE, *Grundriss*, dritt. Th., I⁸, 260.

[6] Vedi su di essa CREDARO, *A. Testa e i primordi del kantismo in Italia*. Nota IV, negli *Atti della R. Acc. Lincei*, 1885-86, s. 4ª, vol. II, 2° semestre, pp. 292-94.

si cominciò a pubblicare nella *Collezione dei classici metafisici*, che dirigevano a Pavia Giuseppe Germani, Luigi Rolla e Defendente Sacchi, una traduzione italiana; della quale uscirono quell'anno i primi tre tometti; e altri cinque nel 1822[1]. Ne era autore il vecchio chirurgo Vincenzo Mantovani, allora professore supplente di medicina pratica in quella Università; il quale era stato una volta a Koenigsberg e aveva visto nell'atrio della cattedrale, presso l'Università, il busto di Kant, messovi nel 1811; e aveva trovato che quella fronte « per l'ampiezza delle dimensioni e pelle sì pronunziate protuberanze anteriori » poteva servir di « modello alla craniologia di Gall, quando sotto quelle protuberanze riponeva gli organi della finezza e speculazione metafisica ». Conosceva l'opera del Villers: *Philosophie de Kant ou principes fondamentaux de la philosophie trascendentale* (1801), la Storia del Degerando (1804) e la versione francese di quella del Buhle (1816); e se ne giovò per l'intelligenza del testo, per le note aggiunte alla sua traduzione[2], e per un discorso *Della vita e delle opere di Kant*, premesso al primo tomo. Ebbe presente la seconda edizione nella ristampa con la data di Francoforte e Lipsia, 1794. « Edizione », egli dice, « che rinvenne scorretta anzi che no;

---

1 *Critica della ragion pura* di MANUELE KANT, traduzione dal tedesco, Pavia, presso i collettori [Germani, Rolla e Sacchi], coi tipi di Pietro Bizzoni succ. di Bolzani, 1820. Manca il nome del traduttore. — Dal Tomo IV in poi: *C. d. r. p.* di M. K. tradotta dal tedesco dal cav. V. Mantovani già professore di medicina pratica nell' I. R. Università di Pavia. Chirurgo in capo militare, ecc., 1822. Sono a stampa dello stesso M. 3 voll. di *Lezioni di terapia speciale sulle infiammazioni* e *Rendiconto clinico* di V. M., suppl. alla nuova cattedra di medicina pratica pei chirurgi nell' I. R. Univ. di Pavia l'anno 1819. Nella ded. del libro al sig. G. de Kluky, i. r. consigliere e protomedico del Governo di Milano, l'A., oltre che Cav. del r. i. ord. ital. della Corona Ferrea, si dice « Ispett. gener. agg. di sanità militare in ritiro, socio di Accad. letterarie e scientifiche ». Altrove: « Chiamato a supplire alla rispettiva cattedra sull'ultimo declinare del 1818 » (v. III, p. 296).

2 Il CREDARO, dice che il M. si servì nelle sue note del Reinhold e dello Schulze. Ma il M. dichiara di essersi servito del Villers, anche perchè questo scrittore s'era attenuto « ai meglio reputati fra i concittadini di K., come Reinhold » ecc. (p. 10).

e mi sarei trovato più volte imbarazzato in errori di stampa, che il senso affatto scambiavano, se non avessi avuto per cui giovarmi della versione latina, essendo altronde impossibile, o per lo manco assai difficile, che i due testi si combinassero negli stessi abbagli appuntino. Il che avverto, essendo essa pure inesattissima e veramente sibillina »[1]. E dalla traduzione del Born ritradusse alla meglio la prefazione alla edizione del 1781, seguendo per tutto il resto quella del 1787.

Il saggio della prosa del Mantovani testè riferito può dare un'idea del difetto principale della sua traduzione, non solo « inelegante », com'ei già sospettava, ma così dura da riuscire spesso inintelligibile, per la trascuranza delle norme più comuni della sintassi italiana come per l'uso od abuso stranissimo del vocabolario. È stato detto che questa pubblicazione nocque, lungi dal giovare, alla conoscenza di Kant in Italia. Giudizio forse ingiustamente esagerato, poichè non sarebbe possibile, credo, additare nel Galluppi, che di questa traduzione dovette sempre servirsi, o nel Rosmini, che vi fece anche lui ricorso nelle prime sue opere, prima che avesse imparato il tedesco un'erronea interpetrazione da ascriversi in colpa al povero Mantovani. Il quale pare generalmente esatto nella sua traduzione; ma con la sua orrida forma, che lo stesso Galluppi, nelle sue citazioni, procurava di pulire, dovette certamente, a molti che l'avevano, far passare la voglia di leggere mai in italiano la *Critica della ragion pura*.

Onde con verità può dirsi, che assai più della traduzione pavese abbiano giovato poi alla conoscenza della *Critica* kantiana in Italia quelle francesi del Tissot (1835) e del Barni (1869); benchè la prima, letterale, nel proposito del traduttore, presentasse, con le molte durezze, inesattezze non poche d'interpetrazione; e la seconda, più esatta, peccasse di libertà eccessiva verso la forma del testo, dato lo

---

[1] Vedi *Proemio alla traduzione*, t. I, pp. 12-13.

studio di renderne il pensiero in buon francese e libero dalle oscurità frequenti nella espressione troppe volte arruffata di Kant. La traduzione di un'opera di filosofia s'imprende in servigio di chi ignori la lingua originale, e non per schiarimento e commento del pensiero che essa contiene; al qual uopo gioverà piuttosto un'esposizione analitica. Le difficoltà, che incontra chi legge il testo originale, devono essere tutte presentate a chi è costretto a leggere la traduzione, ma ha interesse di veder rispecchiato in questa, quanto più fedelmente è possibile, in tutti i suoi particolari, l'atteggiamento dato dallo scrittore al proprio pensiero.

Questo criterio han seguito gli autori della nuova traduzione francese, A. Tremeysagues e B. Pacaud[1]. I quali, pertanto, non hanno esitato, all'occorrenza, a foggiar parole affatto nuove al francese pur di rendere con la più precisa analogia lessicale la terminologia kantiana: traducendo, p. es., *anschauen* con *intuictionner*; e non mancando di far seguire tra parentesi il termine tedesco al francese, dove questo potesse corrispondere a più d'una parola tedesca come *principe* per *Princip* e *Grundsatz*, *objet* per *Object* e *Gegenstand*, ecc.

Per questa cura scrupolosa di rendere fedelissimamente tutti i particolari della espressione kantiana il Tremeysagues e il Pacaud avrebbero fatto opera eccellente senza l'arbitraria costituzione del testo, da essi seguita, come fu sopra notato. Nè può dirsi che nella stessa traduzione non siano incorsi anch'essi qua e là in disavvertenze, le quali dimostrano soltanto come in questa specie di lavori, per sforzi che si faccia di accuratezza, non è dato mai di toccare la perfezione. Così, nelle parti che a me è accaduto di riscontrare più minutamente, a pag. 240 alla fine del secondo *Remarque* si traduce « als empirischer (spazieg-

---

[1] *Crit. de la rais. pure*, Nouv. tr. franç. avec notes; Préf. de A. HANNEQUIN, Paris, Alcan, 1905.

giato da Kant) Anschauung»: «considérée à titre d'intuition»: tralasciando l'*empirischer*. A pag. 244 sono saltate due righe come apparisce da questo confronto:

In der That ist aber die absolute Möglichkeit (die in aller Absicht gültig ist), kein blosser Verstandesbegriff und kann auf keinerlei Weise von empirischem Gebrauche sein, sondern er gehört allein der Vernunft zu, die über allen möglichen empirischen Verstandesgebrauch hinausgeht.	Mais, en réalité, la possibilité absolue (qui est valable à tous les points de vue) n'est pas un simple concept de l'entendement et ne peut d'aucune façon être d'un usage empirique possible de l'entendement.

Qui la ripetizione della parola *usage* avrà magari fatto saltare due righe della traduzione al tipografo; ma i traduttori non dovettero in questo punto riscontrare le bozze di stampa col testo originale. Come a pag. 254 dove *successive Wiederholung* rimane tradotto con *répetition nécessaire*; e a pag. 266, dove *in einer nicht sinnlichen Anschauung* è reso; *dans une intuition sensible*. Non è esatto a pag. 279 dire che: «l'espace et le temps ne seront pas des *représentations* des choses en soi, mais des phénomènes («nicht Bestimmungen der Dinge an sich» ecc.). A pag. 281 è affatto sbagliato il senso, dove la frase *das Intelligibile eine ganz besondere Anschauung, die wir nicht haben, erforden würde und in Ermangelung derselben für uns nichts sei* (cioè: «l'intelligibile richiederebbe una intuizione affatto particolare, che non abbiamo, e in mancanza della quale per noi esso non è niente») vien tradotta: *l'intelligible exigerait une intuition tout à fait particulière, que nous n'avons pas, et que rien ne peut remplacer pour nous*. A pag. 302 non si dovrebbe dire *eux seuls rendent possible la connaissance* ecc. ma *eux rendent seulement* o *seulement rendent possible* ecc. A pag. 305 lin. 6 non è reso il pensiero di Kant saltando le parole *zur unvollkommenen Erläuterung*, che dovrebbero tradursi dopo la frase *ne peut jamais servir que d'exemple*. E così via.

V

Questi appunti, cui dà luogo un lavoro tanto accurato, gioveranno forse a procurare un po' d'indulgenza alle mende, che si potranno trovare in questa nuova traduzione italiana; quantunque l'amico mio Giuseppe Lombardo-Radice, — che la condusse fino al principio della «Nota alle Anfibolie dei concetti di riflessione» (pag. 260), e l'avrebbe condotta egli stesso a termine, se nel terremoto di Messina del 28 dicembre non avesse perduto tutti i suoi libri e le sue carte, e smarrito l'animo di riprendere subito e continuare alacremente un'opera così faticosa, che era già molto innanzi e gli venne troncata tra mano e in molta parte distrutta, — e, dopo di lui, io sottentratogli pel resto del lavoro, fin d'allora in corso di stampa, non abbiamo risparmiato cure per dare agli studiosi italiani una traduzione, che riunisse alla maggiore possibile chiarezza e italianità di forma una fedeltà scrupolosa allo stile di Kant.

Il testo, da noi adoperato, è quello del Vorländer, preferito per la sua comodità e pel diligente glossario della terminologia della *Critica*, utile a chi voglia rendere questa terminologia con precisione, confrontando i varii luoghi in cui ciascun termine ricorre. E però col Vorländer diamo il testo della 2ª edizione, e in nota tutte le varianti della 1ª, rimandando a un'appendice, che verrà in fondo al secondo volume, i due lunghi brani della 1ª, concernenti la «Deduzione dei concetti puri dell'intelletto» e i «Paralogismi della ragion pura»; poichè non vedemmo l'utilità del metodo seguito dall'Erdmann nella sua 5ª edizione, di farli correre per parecchie pagine sotto al testo corrispondente della 2ª edizione. Ma la lezione del Vorländer, nella revisione del lavoro, abbiamo sempre collazionata col testo delle edizioni dell'Accademia di Berlino.

Palermo, 10 luglio 1909.

G. G.

La nuova edizione di questa traduzione non è una semplice ristampa della precedente. Lieto della occasione che mi si porgeva di migliorare il nostro lavoro, il quale, malgrado i suoi difetti, ha incontrato favore nel pubblico e recato fors'anco non piccolo giovamento alla cultura filosofica italiana, ne ho profittato per correggere accuratamente e in buona parte rifare la traduzione, studiandomi di ottenere il massimo possibile della fedeltà congiunto con quel tanto di chiarezza che è ragionevole esigere in libro di così astrusa e laboriosa speculazione.

Non mi lusingo nè anche ora di aver fatto opera perfetta; e non avrei qui che a ripetere la protesta fatta nove anni fa a proposito delle sviste non potute evitare nello stesso lavoro, del resto eccellente, degli ultimi traduttori francesi; ma posso affermare che la presente edizione s'avvantaggia di gran lunga sulla prima, almeno per esattezza.

Roma, 10 settembre 1918.

G. G.

CRITICA
DELLA
RAGION PURA

BACO DE VERULAMIO

Instauratio magna. Praefatio.

De nobis ipsis silemus: de re autem, quae agitur, petimus: ut homines eam non opinionem, sed opus esse cogitent; ac pro certo habeant, non sectae nos alicuius, aut placiti, sed utilitatis et amplitudinis humanae fundamenta moliri. Deinde ut suis commodis aequi — in commune consulant — et ipsi in partem veniant. Praeterea ut bene sperent, neque instaurationem nostram ut quiddam infinitum et ultra mortale fingant, et animo concipiant; cum revera sit infiniti erroris finis et terminus legitimus[1].

---

1 Questo motto fu aggiunto da Kant nella 2ª edizione, dove sta a tergo del frontespizio.

A SUA ECCELLENZA

IL REAL MINISTRO DI STATO

BARONE DI ZEDLITZ

Grazioso Signore,

Promuovere per la propria parte l'incremento delle scienze, significa lavorare nell'interesse particolare dell'Eccellenza Vostra; giacchè questo è con quello intimamente legato non soltanto per il posto eminente di mecenate, ma anche per la qualità, che assai meglio affida, di amatore e illuminato conoscitore. Perciò io mi servo dell'unico mezzo, che in certo modo sia in mio potere, di testimoniarle la mia gratitudine per la benevola fiducia della quale l'Eccellenza Vostra mi onora, come se io potessi in qualche modo contribuire a cotesto scopo [1].

A quella stessa benigna attenzione, della quale l'Eccellenza Vostra ha reputato degna la prima edizione di quest'opera, offro ora anche questa seconda, e insieme con essa tutti gli altri interessi della mia carriera letteraria, e sono con la più profonda devozione

dell'Eccellenza Vostra

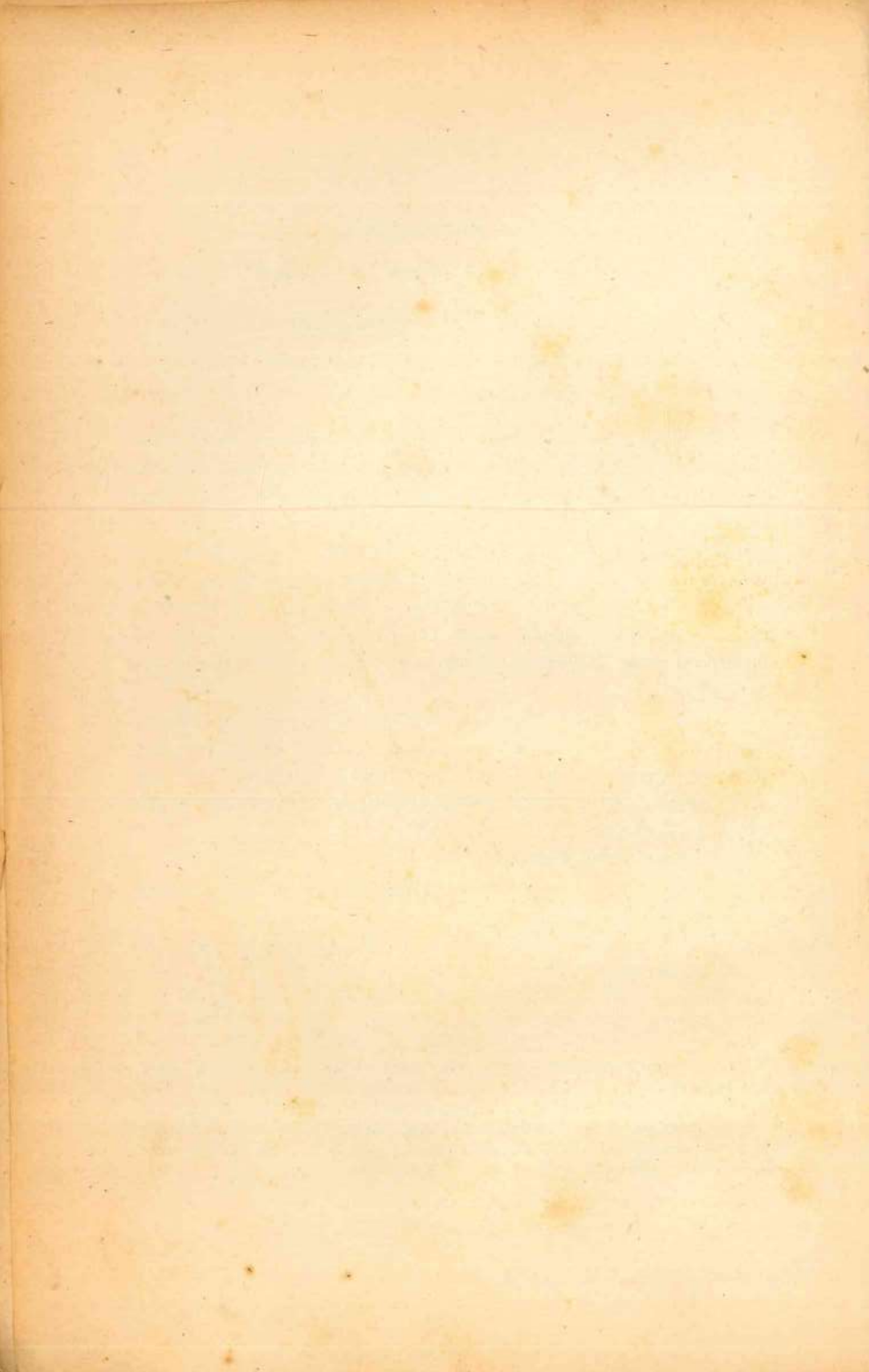
Umilissimo e obbedientissimo servitore

EMANUELE KANT.

Königsberg, il 23 aprile 1787.

---

1 Nella dedica della 1ª edizione (29 marzo 1781) a questo punto seguivano le parole:

« Colui, che gode della vita speculativa, trova, fra i suoi modesti desiderii, nella approvazione di un illuminato e valoroso giudice un potente incoraggiamento a sforzi, la cui utilità è grande sebbene lontana e perciò affatto disconosciuta dagli occhi del volgo ».

PREFAZIONE ALLA PRIMA EDIZIONE

(1781)

La ragione umana, in una specie delle sue conoscenze, ha il destino particolare di essere tormentata da problemi, che non può evitare, perchè son posti dalla natura della stessa ragione, ma dei quali non può trovare la soluzione, perchè oltrepassano ogni potere della ragione umana.

In tale imbarazzo cade senza sua colpa. Comincia con principii, l'uso dei quali nel corso dell'esperienza è inevitabile, ed è insieme sufficientemente garantito da essa. Con essi (come porta la sua stessa natura) la ragione sale sempre più alto, a condizioni sempre più remote. Ma, accorgendosi che in tal modo il suo lavoro deve rimanere sempre incompiuto, perchè i problemi non cessano mai d'incalzarla, si vede costretta a ricorrere a principii, che oltrepassano ogni possibile uso empirico e, ciò malgrado, paiono tanto poco sospetti che il senso comune sta in pieno accordo con essi. Se non che, per tal modo, incorre in oscurità e contraddizioni, dalle quali può bensì inferire che in fondo debbano esservi errori nascosti, ma non riesce a scoprirli, poichè quei principii, di cui si serve, uscendo fuori dei limiti di ogni esperienza, non riconoscono più una pietra di paragone dell'esperienza. Ora, il campo di queste lotte senza fine si chiama Metafisica.

Fu già tempo che questa era chiamata la regina di tutte le scienze; e, se si prende l'intenzione pel fatto, meritava certo questo titolo onorifico, per la importanza capitale del suo oggetto. Ma ormai la moda del nostro tempo

porta a disprezzarla, e la matrona si lamenta, respinta ed abbandonata come Ecuba: *modo maxima rerum, tot generis natisque potens — nunc trahor exul, inops.* — Ovid., *Metam.*[1].

A principio, la sua dominazione, sotto il governo dei dommatici, era dispotica. Ma, poichè la legislazione serbava ancora traccia dell'antica barbarie, a poco a poco degenerò per guerre intestine in una completa anarchia; e gli scettici, sorta di nomadi, nemici giurati d'ogni stabile cultura della terra, rompevano di tempo in tempo la concordia sociale. Tuttavia, poichè fortunatamente erano in pochi, non potevano impedire che quelli, sempre di nuovo, sebbene senza un concorde disegno, cercassero di ricomporla. Nell'età moderna in verità, parve che tutte queste lotte dovessero aver fine per mezzo di una certa fisiologia dell'intelletto umano (per opera del celebre Locke), e che dovesse esser pienamente risoluta la questione della legittimità di quelle pretese. Ma avvenne che, sebbene l'origine della presunta regina si facesse derivare dalla plebaglia della comune esperienza, e perciò a buon diritto si dovesse aver per sospetta la sua arroganza, poichè nel fatto questa genealogia falsamente le venne attribuita, essa ha continuato sempre a mantenere le sue pretese; e così si è ricaduti nel vecchio e tarlato dommatismo, e quindi nel discredito, dal quale si era voluto salvare la scienza. Ormai, dopo avere inutilmente tentato (se n'è convinti) tutte le vie, impera sovrano il fastidio ed un totale indifferentismo, padre del caos e della notte delle scienze, ma ad un tempo origine o almeno preludio di prossimo rinnovamento e rischiaramento, ancorchè da uno zelo male impiegato esse sieno state rese oscure, confuse e inservibili.

Giacchè invano si vuol affettare indifferenza riguardo a ricerche siffatte, il cui oggetto non può mai essere indifferente per la natura umana. Perciò anche i sedicenti indifferenti, sebbene s'ingegnino di mascherarsi can-

1 Lib. XIII, vv. 508-510.

giando il linguaggio della scuola in un tono popolare, appena vogliono riflettere su qualche oggetto, ricadono inevitabilmente in quelle affermazioni metafisiche, verso le quali ostentano tanto disprezzo. Frattanto, questa indifferenza che s' incontra proprio in mezzo al fiorire di tutte le scienze, e che tocca appunto quella, alla cui conoscenza, se fosse possibile averne una, meno si vorrebbe rinunziare, è un fenomeno che merita attenzione e riflessione. Non è per certo effetto di leggerezza, ma del giudizio ponderato dell'età moderna, che non vuole più oltre farsi tenere a bada da una parvenza di sapere, ed è un invito alla ragione di intraprendere nuovamente il più grave dei suoi uffici, cioè la conoscenza di sè, e di erigere un tribunale, che la garantisca nelle sue pretese legittime, ma condanni quelle che non hanno fondamento, non arbitrariamente, ma secondo le sue eterne ed immutabili leggi; e questo tribunale non può essere se non la critica della ragion pura stessa[1].

Io non intendo per essa una critica dei libri e dei sistemi filosofici, ma la critica della facoltà della ragione in generale riguardo a tutte le conoscenze alle quali essa può aspirare indipendentemente da ogni esperienza; quindi la decisione della possibilità o impossibilità di una metafisica in generale, e la determinazione così delle fonti, come dell'ambito e dei limiti della medesima, è tutto dedotto da principii.

---

1 Si sentono assai spesso lamenti sulla povertà di pensiero del nostro tempo e sulla decadenza della scienza solida. Ma io vedo che le scienze, le cui basi sono ben fondate, come la matematica, la fisica, ecc., non meritano punto simile rimprovero, chè anzi mantengono la vecchia fama di solidità, e negli ultimi tempi l' hanno piuttosto accresciuta. Lo spirito, che è appunto lo stesso spirito, si dimostrerebbe produttivo anche negli altri campi del conoscere, solo che si fosse curata bene la rettificazione dei loro principii. Mancando la quale, indifferenza, dubbio, e infine critica rigorosa son prova, più che di povertà, di profondità di pensiero. Il tempo nostro è proprio il tempo della critica, cui tutto deve sottostare. Vi si vogliono sottrarre la religione per la santità sua, e la legislazione per la sua maestà. Ma così esse lasciano adito a giusti sospetti, e non possono pretendere quell' incondizionata stima, che la ragione concede solo a ciò che ha saputo resistere al suo libero e pubblico esame. *(N. d. K.)*

Mi son dunque messo per questa via, che era l'unica che rimanesse, e mi lusingo d'aver in essa trovato il modo di abbattere tutti gli errori che sinora hanno messo la ragione in discordia con se stessa nel suo uso di là da ogni esperienza. Non mi sono schermito dai problemi che si presentavano, adducendo a scusa l'impotenza della ragione umana; al contrario, li ho completamente specificati secondo principii; e, dopo aver scoperto il punto del malinteso della ragione rispetto a se stessa, li ho risoluti, appagandone pienamente le esigenze. Certo, la mia risposta a quei problemi non è così soddisfacente come avrebbe potuto aspettarla la curiosità dommaticamente fantasticante; perchè ci sarebbe voluta non meno dell'arte magica per accontentarla, ed io non me ne intendo. Se non che, questo non era neppure il fine della destinazione naturale della nostra ragione; ed il dovere della filosofia era di toglier via l'illusione che proveniva da un malinteso, dovesse pure restarne annullata perciò una così apprezzata e cara credenza. In questa impresa ho fatto della precisione nei particolari la mia gran divisa; e ardisco dire che non c'è un solo problema metafisico che qui sia rimasto insoluto, o della cui soluzione non si sia data almeno la chiave. Infatti, la ragion pura è una unità così perfetta, che, se il suo principio fosse insufficiente a risolvere anche un solo di tutti i problemi che le son proposti dalla sua stessa natura, sarebbe senz'altro da respingere, poichè in tal caso non potrebbe essere applicato con piena sicurezza a nessuno degli altri.

Dicendo questo, mi par di vedere nel volto del lettore un'aria di fastidio misto a disprezzo per le mie pretese, in apparenza orgogliose e reboanti; e pure sono, senza confronto, più moderate di quelle che ha avanzato ogni autore del solito programma, il quale presume, per esempio, di dimostrarvi la semplicità dell'anima o la necessità di un cominciamento del mondo. Giacchè costoro si fanno garanti di estendere la ragione umana di là da ogni confine dell'esperienza possibile, laddove io modestamente confesso che ciò supera totalmente il mio potere; e invece

mi attengo semplicemente alla ragione stessa e al suo pensiero puro, per la compiuta conoscenza dei quali non devo cercar lontano intorno a me, poichè li trovo in me stesso; di che anche la logica comune mi offre già un esempio: che cioè tutte le sue operazioni semplici si possono enumerare completamente e sistematicamente; soltanto che qui sorge la questione sin dove possa io sperare con esse di conchiuder qualcosa, quando mi venga tolta ogni materia ed appoggio dell'esperienza.

Tanto basta circa la compiutezza per il raggiungimento di ciascuno dei fini, e circa la precisione per il raggiungimento dei fini tutti nel loro insieme; i quali non ci sono imposti da un disegno arbitrario, ma dalla natura della stessa conoscenza, materia della nostra ricerca critica.

Resta a dire della certezza e della chiarezza, due punti che riguardano la forma, come requisiti essenziali che si posson pretendere da un autore che si accinge a un'impresa così lubrica.

Per ciò che riguarda la certezza, mi sono imposto una legge, che cioè in questa specie di considerazioni non è permesso a nessun patto opinare, e tutto ciò che, anche lontanamente, in esse somigli a un'ipotesi, è merce proibita, che non può essere venduta nè anche al prezzo più vile, ma, appena scoperta, dev'essere sequestrata. Giacchè quello che annunzia ogni conoscenza che deve valere a priori, è che essa vuol essere assolutamente necessaria; tanto più una determinazione di tutte le conoscenze pure a priori, la quale deve essere l'unità di misura e perciò anche l'esempio di ogni certezza apodittica (filosofica). Se poi in questo punto ho mantenuto ciò a cui mi sono impegnato, resta interamente rimesso al giudizio del lettore, poichè all'autore spetta solamente di presentare le sue ragioni, e non di giudicare dell'effetto di esse su' suoi giudici. Tuttavia, affinchè non vi sia nessuna causa innocente d'indebolimento delle medesime, gli sia permesso di indicare egli stesso quei passi, che potrebbero dar luogo a qualche diffidenza, seb-

bene si riferiscano a scopi secondari, a fin di prevenire in tempo l'influenza che anche un minimo scrupolo del lettore potrebbe esercitare in seguito sul suo giudizio intorno allo scopo principale.

Io non conosco ricerche relative allo studio della facoltà, che noi chiamiamo intelletto, e insieme, alla determinazione delle regole e dei limiti del suo uso, più importanti di quelle che io ho istituite sotto il titolo di *Deduzione dei concetti puri dell' intelletto*, nel II capitolo dell'*Analitica trascendentale*; ed esse mi son costate la maggiore, e, spero, non inutile fatica. Ma questa trattazione alquanto approfondita ha due parti. L'una riguarda gli oggetti dell' intelletto puro, e deve stabilire e spiegare la validità oggettiva de' suoi concetti a priori; e rientra appunto perciò essenzialmente nei miei fini. L'altra passa a considerare lo stesso intelletto puro secondo la sua possibilità e i poteri conoscitivi su cui esso si fonda, per studiarlo quindi nel rapporto soggettivo; e, sebbene questa esposizione sia d'importanza vitale per lo scopo principale della mia opera, non ne fa tuttavia parte essenziale, perchè la questione principale rimane sempre quella: «che cosa, e fin dove, l'intelletto e la ragione, all'infuori d'ogni esperienza, possono conoscere?»; e non già: «com'è possibile la stessa facoltà di conoscere?». Poichè quest'ultima è quasi la ricerca della causa di un dato effetto, e perciò ha in sè qualcosa che somiglia ad una ipotesi (sebbene, in realtà, la cosa non stia proprio così, come mostrerò in altra occasione), così pare che qui sia il caso di prendermi libertà di opinare, e di lasciare al lettore la stessa libertà di opinare altrimenti. Al qual proposito devo richiamare alla mente del lettore, che se la mia deduzione soggettiva non produce in lui quel pieno convincimento che io mi spero, tuttavia quella oggettiva, alla quale principalmente io miro, mantiene tutta la sua forza, come, in ogni caso, è sufficientemente dimostrato da ciò che è detto a pag. 92 e 93[1].

---

[1] Della stessa 1ª ediz. tedesca. L'A. si riferisce al *Passaggio alla deduzione trascendentale delle categorie*, in principio.

Infine, per quanto concerne la chiarezza, il lettore ha tutto il diritto di chiedere in primo luogo la chiarezza discorsiva (logica) per concetti, e quindi anche la chiarezza intuitiva (estetica) per intuizioni, ossia per mezzo di esempi o altri chiarimenti *in concreto*. La prima ho curata abbastanza, ed era l'essenziale pel mio proposito; ma è stata anche causa accidentale ch'io non abbia potuto soddisfare alla seconda esigenza, non veramente così urgente come la prima, ma tuttavia anch'essa legittima. Sono stato quasi sempre irresoluto nel progresso del mio lavoro, come dovessi comportarmi a questo riguardo. Esempi e chiarimenti mi parevano sempre necessari, e venivano quindi anche effettivamente abbondanti e spontanei al loro luogo, nel primo getto dell'opera. Ma, quando vidi la vastità del mio lavoro e la moltitudine degli oggetti che avrei dovuto trattare, e però mi accorsi che la sola esposizione rigida e nuda, puramente scolastica, avrebbe dato già all'opera una grande estensione, giudicai inopportuno allargarla ancora con esempi e chiarimenti, che del resto sono necessari solo dal punto di vista popolare; tanto più che questo lavoro di certo non è punto adatto all'uso del popolo, e gli speciali conoscitori della scienza non hanno tanto bisogno di questa facilitazione, che, se è certamente sempre gradita, qui tuttavia può anche nuocere allo scopo dell'opera. L'abate Terrason veramente diceva[1]: — Se si misura la lunghezza del libro non dal numero delle pagine, ma dal tempo che è necessario ad intenderlo, di parecchi libri si potrebbe dire che sarebbero molto più brevi, se non fossero così brevi. — Ma d'altra parte, se si bada alla comprensione di un vastissimo insieme di conoscenza speculativa, sottomesso tuttavia ad un unico principio, si potrebbe dire con ugual diritto: Certi libri sarebbero stati assai più chiari, se non avessero vo-

[1] N. nel 1670 a Lione, m. nel 1750 a Parigi. La frase citata da Kant è nella sua opera sulla *Filosofia nei suoi influssi su tutti gli oggetti dello spirito e dei costumi*, 1754, trad. ted. 1762.

luto esser tanto chiari. Gli espedienti della chiarezza servono nelle parti, ma spesso pregiudicano all'insieme, perchè non permettono al lettore di giungere con sufficiente rapidità a una veduta generale del tutto, e coi loro vivaci colori nascondono e rendono irriconoscibili l'articolazione e la struttura del sistema, che è pure quello che più importa, a chi voglia poterne giudicare l'unità e la bellezza.

Ciò potrà, credo, servire di non piccolo allettamento al lettore ed unire il suo sforzo a quello dell'autore, se ha in animo di eseguire, colla guida dell'abbozzo messogli innanzi, compiutamente e durevolmente un'opera grande ed importante. La metafisica, secondo i concetti che qui ne daremo, è la sola fra tutte le scienze che possa ripromettersi, e in breve tempo, e con pochi sforzi, ma associati, siffatta compiutezza, in modo che di poi altro non resti da fare alla posterità, se non adattarla nella maniera didattica ai suoi scopi, senza per altro poterne accrescere menomamente il contenuto. Altro non è infatti che l'inventario di tutto ciò che possediamo per mezzo della ragion pura, sistematicamente ordinato. Nulla qui può sfuggirci, perchè ciò che la ragione trae interamente da se stessa, non può rimaner celato, ma per opera della stessa ragione viene alla luce, appena scoperto il principio generale che la governa. L'unità perfetta di tale specie di conoscenze, derivanti cioè da puri concetti, senza che nulla di empirico, o anche solo una particolare intuizione, che conduca a concrete determinazioni, possa influire su di essa per allargarne la cerchia ed accrescerle, rende non solo possibile, ma necessaria questa compiutezza incondizionata. *Tecum habita et noris, quam sit tibi curta supellex.* PERSIO[1].

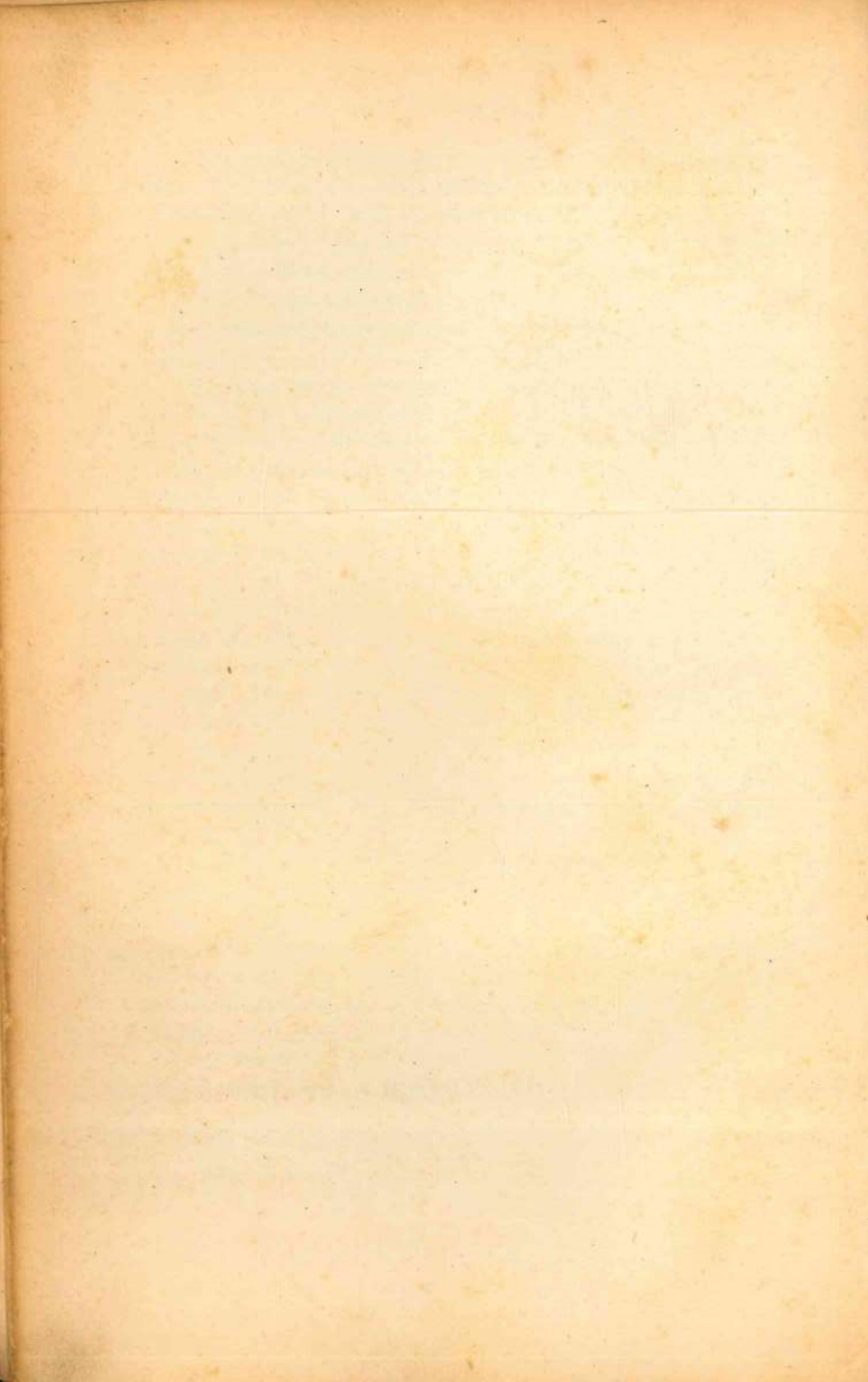
Spero anche di dare un tale sistema della ragion pura (speculativa) sotto il titolo: Metafisica della natura;

---

1 *Satir.* IV, 52.

la quale non sarebbe forse per estensione nemmeno la metà, ma per contenuto incomparabilmente più ricca di questa critica, che doveva innanzi tutto esporre le fonti e le condizioni della possibilità di quella, ed era obbligata così a sbarazzare e spianare un terreno tutto gibboso. Qui dal mio lettore spero l'indulgenza e l'imparzialità di un giudice; nell'altra opera, cui accenno, avrò bisogno invece del buon volere e dell'aiuto di un collaboratore; poichè, per quanto compiutamente siano stati esposti nella critica tutti i principii del sistema, nondimeno nell'esecuzione del sistema stesso non deve mancare nessuno dei concetti derivati, i quali non si possono dare a un tratto a priori, ma devono essere indagati a uno a uno; e come nella critica è stata esaurita tutta la sintesi dei concetti, così dovrà accadere dell'analisi; impresa che sarà molto facile, e più uno svago che un lavoro[1].

---

[1] Seguono due avvertenze, relative a particolari tipografici della 1ª ediz.

PREFAZIONE ALLA SECONDA EDIZIONE

(1787)

Se l'elaborazione delle conoscenze, che appartengono al dominio della ragione, segua o pur no la via sicura di una scienza, si può giudicare subito dal risultato. Quando essa, dopo aver fatto molti apparecchi e preparativi, appena viene allo scopo, cade in imbarazzo, o, per raggiunger quello, deve di nuovo e più volte rifarsi da capo e mettersi per altra via; se a un tempo non è possibile mettere d'accordo i diversi collaboratori sul modo col quale debba essere perseguito lo scopo comune; allora sempre si può esser convinti, che un tale studio è ancor ben lontano dal seguire la via sicura propria di una scienza, ed è invece un semplice brancolamento; ed è merito della ragione scoprire possibilmente questa via, dovesse pure ripudiarsi come inutile ciò che era contenuto nello scopo, quale prima veniva senza riflessione concepito.

Che la logica abbia seguito questo sicuro cammino fin dai tempi più antichi, si rileva dal fatto che, a cominciare da Aristotele, non ha dovuto fare nessun passo indietro, se non si vogliano considerare come correzione l'abbandono di qualche superflua sottigliezza o la più chiara determinazione della sua esposizione; ciò che appartiene più all'eleganza, che alla sicurezza di una scienza. Notevole è ancora il fatto che sin oggi la logica non ha potuto fare un passo innanzi, di modo che, secondo ogni apparenza, essa è

da ritenersi come chiusa e completa. Infatti, se taluni moderni han preteso di estenderla aggiungendovi alcuni capitoli, o psicologici, sulle diverse facoltà conoscitive (l'immaginazione, lo spirito); o metafisici, sull'origine della conoscenza o sulle specie diverse di certezza secondo la diversità degli oggetti (idealismo, scetticismo, ecc.); o antropologici, sui pregiudizi (loro cause e rimedi): ciò prova la loro ignoranza della natura propria di questa scienza. Non è un accrescimento, ma uno storpiamento delle scienze, quando se ne oltrepassano i reciproci confini; ma il confine della logica è a sufficienza determinato da ciò, che essa è una scienza, la quale espone per disteso e rigorosamente prova soltanto le regole formali di tutto il pensiero, sia questo a priori od empirico, abbia qualsivoglia origine ed oggetto, trovi nel nostro spirito ostacoli accidentali o naturali.

Se la logica è tanto ben riuscita, deve questo vantaggio semplicemente alla sua delimitazione, ond'essa è autorizzata, o, meglio, obbligata, ad astrarre da tutti gli oggetti della conoscenza e dalla loro differenza; sicchè l'intelletto non deve nella logica occuparsi d'altro che di se stesso e della propria forma. Doveva naturalmente riuscire assai più difficile per la ragione entrare nella via sicura della scienza, quando avesse avuto da fare non solo con se stessa, ma ancora cogli oggetti; quindi la logica, in quanto propedeutica, non costituisce quasi altro che il vestibolo delle scienze, e, quando si parla di conoscenze, si presuppone bensì una logica pel giudizio di esse, ma il loro contenuto deve cercarsi nelle scienze propriamente ed oggettivamente dette.

Ora, in quanto in queste deve aver parte la ragione, è necessario che in esse qualcosa sia conosciuto a priori; e la loro conoscenza si può riferire al loro oggetto in doppia maniera: o semplicemente per determinar questo e il suo concetto (che deve esser dato d'altronde), o per realizzarlo. L'una è conoscenza teoretica della ragione, l'altra pratica. Dell'una e dell'altra è necessario che la

parte pura, ampio o ristretto che ne sia il contenuto, cioè quella, nella quale la ragione determina il suo oggetto interamente a priori, sia esposta dapprima da sola, e ciò che proviene da altre fonti non vi sia menomamente mescolato; giacchè è cattiva amministrazione spendere alla cieca tutti gl'introiti, senza poter poi distinguere, quando vengano meno le rendite, qual parte di esse possa sopportare le spese e quale richieda che si limitino.

La matematica e la fisica sono le due conoscenze teoretiche della ragione, che devono determinare a priori il loro oggetto: la prima in modo del tutto puro, la seconda almeno in parte, ma tenendo conto ancora di altre fonti di conoscenze oltre a quella della ragione.

La matematica dai tempi più remoti, a cui giunge la storia della ragione umana, è entrata, col meraviglioso popolo dei Greci, sulla via sicura della scienza. Soltanto, non bisogna credere che le sia riuscito così facile come alla logica, dove la ragione ha da fare solo con se stessa, per trovare, o meglio aprire a se medesima, la via regia; io credo piuttosto che a lungo (specialmente presso gli Egizi) sia rimasta ai tentativi incerti, e che questa trasformazione definitiva debba essere attribuita a una rivoluzione, che mise in effetto la felice idea d'un uomo solo, con una ricerca tale che, dopo di essa, la via da seguire non poteva più essere un'incognita, e la strada sicura della scienza era ormai aperta e tracciata per tutti i tempi e per infinito tratto. La storia di questa rivoluzione della maniera di pensare, la quale è ben più importante della scoperta della via al famoso Capo, e quella del fortunato mortale che la portò a compimento, non ci è stata tramandata. Ma la leggenda che ci riferisce Diogene Laerzio, il quale nomina il supposto scopritore dei più elementari principii di dimostrazione geometrica, che, secondo il comune giudizio, non han bisogno di dimostrazione, prova che il ricordo della rivoluzione che si compì col primo passo nella scoperta della nuova via, dovè sembrare straordinariamente importante ai matematici, e perciò divenne indi-

menticabile. Il primo che dimostrò il triangolo isoscele[1] (si chiamasse Talete o come si voglia), fu colpito da una gran luce, perchè comprese ch'egli non doveva seguire a passo a passo ciò che vedeva nella figura, nè attaccarsi al semplice concetto di questa figura per apprenderne le proprietà; ma, per mezzo di ciò che per i suoi stessi concetti pensava e rappresentava a se stesso (per costruzione), produrla; e che, per apprenderne qualche cosa a priori, non doveva attribuire alla cosa se non ciò che scaturiva necessariamente da quello che, secondo il suo concetto, vi aveva posto egli stesso.

La fisica giunse ben più lentamente a trovare la via maestra della scienza; giacchè non è passato più di un secolo e mezzo circa dacchè la proposta del profondo Bacone di Verulamio, in parte provocò, in parte, poichè si era già sulla traccia di essa, accelerò la scoperta, che può allo stesso modo essere spiegata solo da una rapida rivoluzione precedente nel modo di pensare. Io qui prenderò in considerazione la fisica solo in quanto è fondata su principii empirici.

Quando Galilei fece rotolare le sue sfere su di un piano inclinato, con un peso scelto da lui stesso, e Torricelli fece sopportare all'aria un peso, che egli stesso sapeva di già uguale a quello di una colonna d'acqua conosciuta, e, più tardi, Stahl trasformò i metalli in calce, e questa di nuovo in metallo, togliendovi o aggiungendo qualche cosa[2], fu una rivelazione luminosa per tutti gl'investigatori della natura. Essi compresero che la ragione vede solo ciò che lei stessa produce secondo il proprio disegno, e che, con principii de' suoi giudizi secondo leggi immutabili, deve essa entrare innanzi e costringere la natura a rispondere

---

1 Vedi EUCLIDE, *Elem.*, lib. I, prop. 5. In tutte le edizioni originali, per un trascorso di penna, si legge *gleichseitigen* (equilatero) invece di *gleichschenklichten* (isoscele), come avverte lo stesso Kant in una lettera a Cristoforo Gottofredo Schütz del 25 gennaio (giugno?) 1787.

2 Non seguo qui, in maniera precisa, il filo storico del metodo sperimentale, i cui primi inizi non sono del resto ben noti. *(N. di K.)*

alle sue domande; e non lasciarsi guidare da lei, per dir così, colle redini; perchè altrimenti le nostre osservazioni, fatte a caso e senza un disegno prestabilito, non metterebbero capo alla legge necessaria, che la ragione cerca e di cui ha bisogno. È necessario dunque che la ragione si presenti alla natura avendo in una mano i principii, secondo i quali soltanto è possibile che fenomeni concordanti abbian valore di legge, e nell'altra l'esperimento, che essa ha immaginato secondo questi principii, per venir istruita da lei; ma non in qualità di scolaro che stia a sentire tutto ciò che piaccia al maestro; anzi di giudice, che dal suo seggio costringa i testimoni a rispondere alle domande che egli loro rivolge. La fisica pertanto è debitrice di così felice rivoluzione, compiutasi nel suo metodo, solo a questa idea, che la ragione deve (senza fantasticare intorno ad essa) cercare nella natura, conformemente a quello che essa stessa vi pone, ciò che deve apprenderne, e di cui nulla potrebbe da se stessa sapere. Così la fisica ha potuto prima d'ogni altra disciplina esser posta sulla via sicura della scienza, laddove da tanti secoli essa non era stato altro che un semplice brancolamento.

Alla metafisica, conoscenza speculativa razionale, affatto isolata, che si eleva assolutamente al di sopra degli insegnamenti dell'esperienza, e mediante semplici concetti (non, come la matematica, per l'applicazione di questi all'intuizione), nella quale dunque la ragione dev'essere scolara di se stessa, non è sinora toccata la fortuna di potersi avviare per la via sicura della scienza; sebbene essa sia più antica di tutte le altre scienze, e sopravviverebbe, anche quando le altre dovessero tutte quante essere inghiottite nel vortice di una barbarie che tutto devastasse. Giacchè la ragione si trova in essa continuamente in imbarazzo, anche quando vuole scoprire (com'essa presume) a priori quelle leggi, che la più comune esperienza conferma. In essa si deve innumerevoli volte rifar la via, poichè si trova che quella già seguita non conduce alla meta; e, quanto all'accordo dei suoi cultori nelle loro affermazioni, essa è

così lontana dall'averlo raggiunto, che è piuttosto un campo di lotta: il quale par proprio un campo destinato ad esercitar le forze antagonistiche, in cui nemmeno un campione ha mai potuto impadronirsi della più piccola parte di terreno e fondar nella sua vittoria un durevole possesso. Non v'è dunque alcun dubbio, che il suo procedimento finora sia stato un semplice andar a tentoni e, quel che è peggio, tra semplici concetti.

Da che deriva dunque che essa non abbia ancora potuto trovare il cammino sicuro della scienza? Egli è forse impossibile? Perchè dunque la natura ha messo nella nostra ragione questa infaticabile tendenza, che gliene fa cercare la traccia, come se fosse per lei l'interesse più grave tra tutti? Ma v'ha di più: quanto poco motivo abbiamo noi di ripor fede nella nostra ragione, se essa non solo ci abbandona in uno dei più importanti oggetti della nostra curiosità, ma ci attira con lusinghe, e alla fine c'inganna? Oppure, se fino ad oggi abbiamo deviato, di quali indizi possiamo profittare, per sperare di essere più fortunati che gli altri finora non siano stati, rinnovando la ricerca?

Io dovevo pensare che gli esempi della matematica e della fisica, che sono ciò che ora sono per effetto di una rivoluzione, fossero abbastanza degni di nota, per riflettere sul punto essenziale del cambiamento di metodo, che è stato loro di tanto vantaggio, e per imitarlo qui, almeno come tentativo, per quanto l'analogia delle medesime, come conoscenze razionali, con la metafisica ce lo permette. Sinora si è ammesso che ogni nostra conoscenza dovesse regolarsi sugli oggetti; ma tutti i tentativi di stabilire intorno ad essi qualche cosa a priori, per mezzo di concetti, coi quali si sarebbe potuto allargare la nostra conoscenza, assumendo un tal presupposto, non riuscirono a nulla. Si faccia, finalmente, la prova di vedere se saremo più fortunati nei problemi della metafisica, facendo l'ipotesi che gli oggetti debbano regolarsi sulla nostra conoscenza: ciò che si accorda meglio colla desiderata possibilità d'una

conoscenza a priori, che stabilisca qualcosa relativamente agli oggetti, prima che essi ci siano dati. Qui è proprio come per la prima idea di Copernico; il quale, vedendo che non poteva spiegare i movimenti celesti ammettendo che tutto l'esercito degli astri rotasse intorno allo spettatore, cercò se non potesse riuscir meglio facendo girare l'osservatore, e lasciando invece stare gli astri. Ora in metafisica si può veder di fare un tentativo simile per ciò che riguarda l'*intuizione* degli oggetti. Se l'intuizione si deve regolare sulla natura degli oggetti, non vedo punto come si potrebbe saperne qualcosa a priori; se l'oggetto invece (in quanto oggetto del senso) si regola sulla natura della nostra facoltà intuitiva, mi posso benissimo rappresentare questa possibilità. Ma, poichè non posso arrestarmi a intuizioni di questo genere, se esse devono diventare conoscenze; e poichè è necessario che io le riferisca, in quanto rappresentazioni, a qualcosa che ne sia l'oggetto e che io determini mediante quelle; così non mi rimane che ammettere: o che i *concetti*, coi quali io compio questa determinazione, si regolino anch'essi sull'oggetto, e in questo caso io mi trovo nella stessa difficoltà, del modo cioè in cui possa conoscerne qualche cosa a priori; oppure gli oggetti o, ciò che è lo stesso, l'*esperienza*, nella quale soltanto essi sono conosciuti (in quanto oggetti dati), si regolino su questi concetti; ed io vedo subito una via d'uscita più facile, poichè l'esperienza stessa è un modo di conoscenza, che richiede il concorso dell'intelletto, del quale devo presupporre in me stesso la regola, prima che gli oggetti mi sieno dati, e perciò a priori; e questa regola si esprime in concetti a priori, sui quali tutti gli oggetti dell'esperienza devono necessariamente regolarsi, e coi quali devono accordarsi. Per ciò che riguarda gli oggetti, in quanto essi sono semplicemente pensati dalla ragione, ossia necessariamente, ma non possono esser dati punto nell'esperienza (almeno come la ragione li pensa), i tentativi di pensarli (devono pur potersi pensare!) forniranno quindi una eccellente pietra di paragone di quel che noi

assumiamo come il mutato metodo nel modo di pensare, ed è: che noi delle cose non conosciamo a priori, se non quello stesso che noi stessi vi mettiamo[1].

Questo tentativo è riuscito conforme al desiderio, e promette alla metafisica, nella sua prima parte, dove ella si occupa dei concetti a priori, di cui possono esser dati nell'esperienza gli oggetti corrispondenti ad essi adeguati, il cammino sicuro di una scienza. Si può infatti spiegare benissimo, secondo questo mutamento di metodo, la possibilità di una conoscenza a priori, e, ciò che è più, munire delle prove sufficienti le leggi che a priori sono a fondamento della natura, come complesso degli oggetti dell'esperienza; due cose che, col metodo fin oggi seguito erano impossibili. Ma da questa deduzione della nostra facoltà di conoscere a priori, nella prima parte della metafisica, ne viene uno strano risultato, in apparenza assai dannoso allo scopo generale cui essa mira nella seconda parte, cioè: che noi con essa non possiamo oltrepassare i limiti della esperienza possibile, che è tuttavia proprio l'assunto più essenziale di questa scienza. Per altro, l'esperimento d'una controprova alla verità del risultato di questo primo apprezzamento della nostra conoscenza a priori della ragione, sta in ciò, che essa giunge solo fino ai fenomeni; laddove lascia che la cosa in sè sia bensì per se stessa reale, ma

---

1 Questo metodo, imitato dal fisico, consiste, dunque, in ciò: ricercare gli elementi della ragion pura in quello che si può confermare o contraddire per mezzo di un esperimento. Ora, non v'è esperienza possibile (come c'è in fisica), che permetta di verificare, quanto ai loro oggetti, le proposizioni della ragion pura, soprattutto quando queste si avventurano di là dai limiti di ogni esperienza possibile; non si potrà dunque far questa verifica se non con concetti e principii, che noi ammettiamo a priori, prendendoli in tal maniera, che questi medesimi oggetti possano essere considerati, da un lato come oggetti del senso, dall'altro come oggetti che soltanto si pensa, tutt'al più per la ragione isolata, e sforzantesi di elevarsi al di sopra dei limiti dell'esperienza; e perciò da due diversi punti di vista. Ora, se si trova che, considerando le cose da questo duplice punto di vista, ha luogo l'accordo col principio della ragion pura, e che, considerandoli da un solo punto di vista, la ragione viene necessariamente in conflitto con se stessa, allora l'esperimento decide per la esattezza di tal distinzione. *(N. di K.)*

sconosciuta a noi. Giacchè quel che ci spinge a uscire necessariamente dai limiti dell'esperienza e di tutti i fenomeni, è l'incondizionato, che la ragione necessariamente e a buon diritto esige nelle cose in se stesse, per tutto ciò che è condizionato, a fine di chiudere con esso la serie delle condizioni. Ora, ammettendo che la nostra conoscenza sperimentale si regoli sugli oggetti come cose in sè, si trova che l'incondizionato non può esser pensato senza contraddizione; al contrario, se si ammette che la nostra rappresentazione delle cose, quali ci son date, non si regola su di esse, come cose in se stesse, ma piuttosto che questi oggetti, come fenomeni, si regolano sul nostro modo di rappresentarceli, la contraddizione scompare; e, se perciò l'incondizionato non deve trovarsi nelle cose in quanto noi le conosciamo (esse ci son date), ma nelle cose in quanto noi non le conosciamo, come cose in sè, si vede che è ben fondato ciò che noi abbiamo ammesso prima, soltanto in via di tentativo[1]. Resta ora a vedere, dopo avere negato alla ragione speculativa ogni passo nel campo del soprasensibile, se non si trovino nella sua conoscenza pratica dati, per determinare quel concetto trascendente dell'incondizionato proprio della ragione, e per oltrepassare in tal modo, secondo i desiderii della metafisica, i limiti di ogni esperienza possibile mediante la nostra conoscenza a priori, possibile, per altro, solo dal punto di vista pratico. Con questo procedimento la ragione speculativa ci ha almeno procurato un campo libero per tale estensione della ricerca, sebbene essa abbia dovuto lasciarlo vuoto; e ci resta così, e noi vi siamo autorizzati da lei

---

1 Questo esperimento della ragion pura ha molto di simile con quello, che i chimici chiamano qualche volta prova di riduzione e in generale, procedimento sintetico. L'analisi del metafisico scompone la conoscenza a priori in due elementi assai differenti, cioè: quello delle cose come fenomeni e quello delle cose in se stesse. La dialettica li riunisce da capo in accordo con l'idea necessaria, propria della ragione, dell'incondizionato, e trova che questo accordo non si ha mai altrimenti che mediante tale distinzione, la quale, per conseguenza, è vera. *(N. di K.)*

stessa, la possibilità di occuparlo, se ci riesce, con i dati pratici della medesima [1].

In quel tentativo di cambiare il procedimento fin qui seguito in metafisica, e di operare così in essa una completa rivoluzione seguendo l'esempio dei geometri e dei fisici, consiste il compito di questa critica della ragion pura speculativa. Essa è un trattato del metodo, e non un sistema della scienza stessa; ma essa ne traccia tutto il contorno, sia riguardo ai suoi limiti, sia riguardo alla sua completa struttura interna. Giacchè la ragion pura speculativa ha in sè questo di peculiare, che essa può e deve misurare esattamente il suo proprio potere secondo il diverso modo col quale sceglie gli oggetti pel suo pensiero; e dare così una enumerazione completa di tutti i differenti modi di porsi i problemi; e così, pure, delineare tutto il disegno per un sistema di metafisica; infatti, per ciò che concerne il primo punto, nella conoscenza a priori nulla può essere attribuito agli oggetti, all'infuori di ciò che il soggetto pensante trae da se medesimo; e, per ciò che riguarda il secondo punto, essa, rispetto ai principii della conoscenza, è un'unità affatto separata e per sè stante, nella quale ciascun membro, come in un corpo organizzato, esiste per gli altri, e tutti esistono per ciascuno; e nessun principio può essere assunto con certezza da un punto di vista, se non sia stato investigato nell'insieme dei suoi rapporti, in tutto l'uso puro della ragione. Ma perciò la

1 Così le leggi centrali dei movimenti dei corpi celesti conferirono certezza assoluta a quel che Copernico da principio aveva ammesso soltanto come una ipotesi, e provarono nello stesso tempo la forza invisibile che lega il sistema del mondo (l'attrazione di Newton); la quale sarebbe rimasta per sempre ignota, se Copernico non avesse per primo osato cercare, in modo del tutto opposto alla testimonianza dei sensi, e pur vero, la spiegazione dei movimenti osservati, non negli oggetti del cielo, ma nel loro spettatore. In questa prefazione io presento come una ipotesi il cambiamento di metodo che espongo nella critica, e che è analogo a quella ipotesi: sebbene, nel corso della trattazione, sarà dimostrato, non più ipoteticamente, ma apoditticamente, dalla natura delle nostre rappresentazioni dello spazio e del tempo; ma egli è solo per far notare che i primi tentativi di una riforma di questo genere sono sempre ipotetici. *(N. di K.)*

metafisica ha anche la rara felicità, della quale nessun'altra scienza razionale, che abbia da fare con oggetti (giacchè la logica si occupa solo della forma del pensiero in generale), può partecipare: che, se per mezzo di questa critica, vien messa sulla via sicura della scienza, essa può abbracciare completamente tutto il campo delle conoscenze che le appartengono, e può quindi lasciare la sua opera compiuta, e tramandarla alla posterità come un'opera da servirsene, non da accrescere con aggiunte importanti, poichè essa ha che fare semplicemente con principii e con limitazioni del loro uso, determinate da lei stessa. A questa compiutezza quindi essa, in quanto scienza fondamentale, è anche obbligata, e di essa si deve poter dire: *nil actum reputans, si quid superesset agendum*[1].

Ma, si chiederà, che tesoro è mai dunque questo, che noi pensiamo di lasciare in eredità ai posteri con una siffatta metafisica, epurata dalla critica, e ridotta quindi a stabile stato? Da uno sguardo fuggevole a quest'opera si crederà di argomentare che l'utilità di essa sia soltanto negativa: che cioè noi con la ragione speculativa non potremo mai avventurarci di là dai limiti dell'esperienza; e questo è infatti il primo vantaggio. Ma essa diventerà anche positiva appena si scorgerà che i principii, sui quali si fonda la ragione speculativa per spingersi di là dai suoi limiti, nel fatto non sono un allargamento; anzi, se si considerano più da vicino, portano, come inevitabile conseguenza, una restrizione del nostro uso della ragione, in quanto essi in realtà minacciano di estendere a tutto i limiti della sensibilità, alla quale propriamente appartengono, e a soppiantare così l'uso puro (pratico) della ragione. Perciò una critica, che limiti la prima, è in ciò veramente negativa; ma, in quanto nello stesso tempo con ciò toglie pur via un ostacolo, che ne limita o tenta di distruggere affatto l'uso indicato da ultimo, in realtà è di vantaggio positivo e

---

1 LUCANO, *Fars.*, II, 657 dice: *Nil actum credens, quum quid superesset agendum.*

grandissimo, quando si sia riconosciuto che vi è un uso pratico (morale) della ragion pura, assolutamente necessario; nel quale la ragione inevitabilmente si estende di là dai limiti della sensibilità, e non ha bisogno dei sussidi speculativi, ma solo di assicurarsi contro le loro opposizioni, per non cadere in contraddizione con se medesima. Negare a questo servizio della critica l'utilità *positiva*, sarebbe come negare che la polizia renda alcun vantaggio positivo, poichè il suo ufficio principale è quello di chiudere la porta alla violenza che i cittadini possono temere dai cittadini, affinchè ciascuno possa sicuro e tranquillo attendere alle proprie faccende. Nella parte analitica della critica sarà provato che lo spazio e il tempo non sono se non forme della intuizione sensibile, e perciò soltanto condizioni dell'esistenza degli oggetti come fenomeni; e che inoltre noi non abbiamo punto concetti dell'intelletto, e perciò nessun elemento per la conoscenza delle cose, se non in quanto può esser data una intuizione corrispondente a questi concetti; e che per conseguenza non c'è dato d'aver conoscenza di un oggetto come cosa in se stessa, ma solo come oggetto dell'intuizione sensibile, vale a dire come fenomeno; donde evidentemente deriva la limitazione di ogni possibile conoscenza speculativa della ragione ai semplici oggetti della *esperienza*. Tuttavia, e questo dev'essere ben notato, in tutto ciò si deve far sempre questa riserva: che noi possiamo *pensare* gli oggetti stessi anche come cose in sè, sebbene non possiamo *conoscerli*[1]. Giacchè altrimenti ne seguirebbe l'assurdo che ci sarebbe una ap-

---

1 Per *conoscere* un oggetto si richiede che io possa provare la sua possibilità (sia per il testimonio dell'esperienza della sua realtà, sia a priori per mezzo della ragione). Ma io posso *pensare* ciò che voglio, alla sola condizione di non contraddire a me stesso, cioè quando il mio concetto è solo un pensiero possibile, sebbene io non possa stabilire punto se, nel complesso di tutte le possibilità, gli corrisponda o no un oggetto. Per attribuire a un tale concetto validità oggettiva (reale possibilità, poichè la prima era solo logica) è richiesto qualcosa di più. Ma questo qualcosa di più non serve che sia cercato nelle fonti teoretiche della conoscenza; può anche trovarsi nelle pratiche. *(N. di K.)*

parenza[1] senza qualche cosa che in essa appaia. Ora, supposto che non fosse punto fatta la distinzione, fatta necessariamente dalla nostra critica, delle cose come oggetti dell'esperienza dalle medesime come cose in sè, ne nascerebbe la conseguenza, che il principio di causalità, e con esso il meccanismo naturale, nella determinazione delle cose dovrebbe valere per tutte le cose stesse in generale, come cause efficienti. Dello stesso ente, dunque, come per es., dell'anima umana, io non potrei dire che la sua volontà sia libera e che sia a un tempo soggetta alla necessità naturale, cioè che non sia libera, senza cadere in una contraddizione manifesta; giacchè in ambedue le proposizioni, avrei preso l'anima nell'identico significato, cioè come cosa, senz'altro (cosa in se stessa); e senza una critica precedente non avrei potuto prenderla diversamente. Ma se la critica non ha errato quando c'insegna a prendere l'oggetto in un duplice significato, cioè come fenomeno o come cosa in sè; se è esatta la sua deduzione dei concetti dell'intelletto; e se inoltre anche il principio di causalità conviene solo alle cose nel primo senso, in quanto cioè sono oggetti dell'esperienza, ma le cose nel secondo significato non sono soggette a tal principio; allora la stessa volontà è pensata nel fenomeno (azione visibile) come necessariamente conforme alla legge naturale e pertanto non libera; e pure d'altra parte, in quanto appartenente a una cosa in sè, è pensata come non soggetta a quella, e quindi libera, senza che in ciò vi sia contraddizione. Ora, sebbene io non possa conoscere la mia anima, considerata sotto il secondo rispetto, per mezzo della ragione speculativa (e tanto meno per osservazione empirica), e perciò nemmeno la libertà come proprietà di un essere, al quale attribuisco azioni nel mondo sensibile, giacchè dovrei conoscere un tale essere determinato nella sua esistenza e pur fuori del tempo (la qual cosa è impossibile, non po-

---

1 *Erscheinung* = apparenza, o fenomeno, come sarà pure tradotto per solito.

tendo io mettere a base del mio concetto alcuna intuizione); pure posso, ciò malgrado, pensare la libertà, — cioè l'idea di essa per lo meno non racchiude alcuna contraddizione in se stessa, — ove prima sia stata fermata la nostra distinzione critica dei due modi di rappresentarmi le cose[1] (sensibile ed intellettuale), e la limitazione che ne segue dei concetti puri dell'intelletto, e perciò anche dei principii che ne derivano. Ora, posto che la morale necessariamente supponga la libertà (nel senso più rigoroso) come proprietà del nostro volere, giacchè essa ammette immanenti a priori nella nostra ragione, come suoi dati, principii pratici originari, i quali senza il presupposto della libertà sarebbero assolutamente impossibili; ove però la ragione speculativa avesse provato che questi principii non sono pensabili, di necessità quel presupposto, cioè il presupposto morale, dovrebbe cedere a quell'altro, il cui contrario importa una evidente contraddizione; e, per conseguenza, libertà e con lei moralità (il cui contrario non racchiude alcuna contraddizione, se non si presuppone già la libertà) dovrebbero cedere il posto al meccanismo della natura. Ma, poichè per la morale io ho bisogno soltanto che la libertà non sia in sè contradittoria, e si possa almeno pensare senza che, a un esame più profondo, essa debba creare un ostacolo al meccanismo naturale dello stesso operare (preso sotto altro rapporto), così la dottrina della moralità mantiene il suo posto, e altrettanto fa la scienza della natura; il che non avverrebbe, se la critica non ci avesse in precedenza istruiti della irrimediabile nostra ignoranza rispetto alle cose in sè, e se non avesse limitato ai semplici fenomeni tutto ciò che possiamo conoscere teoricamente. La stessa discussione appunto dell'utilità positiva dei principii critici della ragion pura si presenta ove si consideri il concetto di Dio, della natura semplice della nostra anima, su che non insisto per brevità. Io dunque non posso ammettere mai Dio, la libertà, l'immortalità per l'uso pra-

---

[1] *Vorstellungsarten* = modi di rappresentazione.

tico necessario della mia ragione, senza togliere a un tempo alla ragione speculativa le sue pretese a vedute trascendenti; giacchè, per arrivare a questo, bisogna che essa impieghi tali principii, che non si estendono in realtà se non agli oggetti di esperienza possibile, e quando tuttavia si vogliano applicare a ciò che non può essere oggetto di esperienza, lo trasformano realmente subito in fenomeno, e così dimostrano impossibile ogni estensione pratica della ragion pura. Io dunque ho dovuto sopprimere il sapere per sostituirvi la fede; e del resto, il dommatismo della metafisica, cioè il pregiudizio di progredire in questa scienza senza una critica della ragion pura, è la vera fonte dello scetticismo che si contrappone alla moralità, la quale è sempre mai fortemente dommatica. — Se dunque è impossibile lasciare ai posteri una metafisica sistematica, costruita a seconda della critica della ragion pura, questo non sarà un dono di scarso prezzo; sia che si consideri semplicemente la coltura lungo le vie sicure di una scienza in generale, anzi che per tentativi a casaccio e per scorrerie fatte alla leggiera senza critica; o che si badi anche al miglior impiego del tempo per una gioventù avida di sapere, che trova nell'ordinario dommatismo un incentivo, così precoce e così efficace, a ragionare alla leggiera di cose di cui non comprende nulla, e delle quali essa, come nessuno al mondo, intenderà mai nulla, o a correre alla ricerca di pensieri o di opinioni alla moda, trascurando lo studio delle scienze solide; o soprattutto che si tenga in conto l'inestimabile vantaggio di finirla una volta per sempre con tutte le obbiezioni contro la moralità e la religione al modo di Socrate, cioè con la più evidente prova dell'ignoranza dell'avversario. Giacchè nel mondo c'è sempre stata e ci sarà sempre anche in avvenire una metafisica, ma accanto ad essa si troverà anche sempre una dialettica della ragion pura, poichè le è naturale. Il primo e il più importante bisogno della filosofia è dunque quello di sottrarla a ogni pernicioso influsso, facendo cessare le fonti degli errori.

Malgrado questo importante cambiamento nel campo

delle scienze, e la perdita che la ragione speculativa deve risentirne nei possessi, che sino ad ora s'era figurato d'avere, ogni cosa resta nel vantaggioso stato di prima, per ciò che concerne il fatto generale dell'umanità e il frutto che il mondo traeva dalle teorie della ragion pura; e la perdita tocca soltanto il monopolio delle scuole, ma non già punto gl'interessi degli uomini. Io domando ai più rigidi dommatici, se la prova della sopravvivenza della nostra anima dopo la morte, ricavata dalla semplicità della sostanza, o quella della libertà del volere, fondata, di contro al meccanismo universale, sulle sottili ma impotenti distinzioni della necessità pratica soggettiva e oggettiva, o se quella dell'esistenza di Dio desunta dal concetto di un essere realissimo (dalla contingenza del mutevole e necessità di un primo motore); — se, uscite dalle scuole, queste prove abbiano mai potuto arrivare al pubblico, ed esercitare il minimo influsso sulle sue convinzioni. Ora, se ciò non è accaduto, nè si può mai sperare che accada, a causa della incapacità intellettuale degli uomini per così sottili speculazioni; se, inoltre, per ciò che riguarda il primo punto, questa notevole disposizione, propria d'ogni uomo, a non poter mai restar soddisfatto dal temporale (come insufficiente al bisogno di tutto intero il suo destino) può far nascere la speranza di una vita futura; se, per ciò che riguarda il secondo punto, la semplice idea chiara dei doveri, in contrasto con tutte le esigenze delle nostre inclinazioni, basta da sola a far nascere la coscienza della libertà; se, da ultimo, per ciò che riguarda il terzo punto, l'ordine sovrano, la bellezza, la provvidenza che traspare da ogni cosa naturale, sono da sole sufficienti a suscitare la fede che ci sia un sapiente e grande creatore del mondo, fede che si diffonde nel pubblico, perchè riposa su fondamenti razionali; è da concludere, che non soltanto questo dominio resta intatto, ma, inoltre, guadagna d'importanza, dal fatto che le scuole avranno imparato finalmente a non accampar pretese per una cognizione più vasta e più alta di quella, alla quale può arrivare facilmente la

gran maggioranza degli uomini (per noi degnissima di stima); e a limitarsi quindi unicamente per la cultura a trattare quelle prove che sono alla portata di tutti e sufficienti dal punto di vista morale. Questa riforma dunque colpisce soltanto le arroganti pretese delle scuole, che in questo punto (come spesso a ragione in parecchi altri) si vantano volentieri d'esser sole capaci di conoscere e di custodire le verità; delle quali alla folla lasciano solo l'uso, ma delle quali serbano gelosamente la chiave *(quod mecum nescit, solus vult scire videri)* [1]. Nondimeno io ho avuto cura di alcune pretese più legittime del filosofo speculativo. Egli rimane sempre il depositario esclusivo di una scienza, che è utile al pubblico senza che questo lo sappia; voglio dire della critica della ragione. Essa non può, infatti, diventar mai popolare, ma nemmeno è necessario che sia tale; giacchè, se al popolo i sottili argomenti, filati in sussidio delle verità utili, entrano poco in testa, tanto meno gli vengono in mente le obbiezioni, altrettanto sottili, in contrario; d'altra parte, poichè la scuola, come ogni uomo che s'innalzi alla speculazione, casca inevitabilmente nell'una cosa e nell'altra, la critica è tenuta a prevenire una volta per sempre, mediante l'esame profondo dei diritti della ragione speculativa, lo scandalo che presto o tardi deve provenire anche al popolo dalle dispute, nelle quali si avventurano i metafisici (e, in quanto tali, infine anche molti dei teologi), non infrenati dalla critica, e che finiscono per falsare le loro dottrine. Soltanto dalla critica possono esser tagliati alla radice il materialismo, il fatalismo, l'ateismo, l'incredulità dei liberi pensatori, il fanatismo, la superstizione, che possono diventare perniciosi a tutti, e infine anche l'idealismo e lo scetticismo, che sono dannosi più specialmente alle scuole, e difficilmente possono passare nel pubblico. Se i governi trovano conveniente mescolarsi nelle faccende dei dotti, sarebbe più conveniente alla loro savia sollecitudine

---

[1] ORAZIO, *Epist.*, II, I, 87: *Quod mecum ignorat*, ecc.

per le scienze come per gli uomini, favorire la libertà di una tale critica, per cui soltanto le produzioni della ragione potrebbero essere messe su un solido piede, anzi che sostenere il ridicolo dispotismo delle scuole, che manda alte grida annunziando un pubblico danno, quando si strappano quelle sue ragnatele, delle quali il pubblico non ha avuto mai notizia e non può avvertire perciò la perdita.

La critica per altro non è contraria al procedimento dommatico della ragione nella sua conoscenza pura in quanto scienza (giacchè questa sempre deve essere dommatica, cioè rigorosamente dimostrativa, per sicuri principii a priori); ma al dommatismo, cioè alla pretesa di procedere innanzi con una conoscenza pura ricavata da concetti (la conoscenza filosofica), secondo principii come quelli, di cui la ragione fa uso da molto tempo, senza ricercare in che modo e con qual diritto essa vi sia arrivata. Il dommatismo dunque è il procedimento dommatico che segue la ragion pura, senza una critica preliminare del suo proprio potere. Questa opposizione non deve quindi prender partito per quella ciarliera superficialità che impropriamente prende nome di popolarità, nè per quello scetticismo, che fa giustizia sommaria di ogni metafisica; la critica è piuttosto la preparazione necessaria allo svolgimento di una metafisica bene fondata, come scienza che dev'esser trattata necessariamente in modo dommatico e secondo rigorosissime esigenze sistematiche e però scolasticamente (non in maniera popolare); poichè tale esigenza, in essa, è impreteribile, dal momento che prende l'impegno di adempiere il suo ufficio del tutto a priori, e però con piena soddisfazione della ragione speculativa. Nell'esecuzione dunque del disegno, che la critica traccia, cioè nel sistema futuro della metafisica, ci toccherà un giorno di seguire il metodo del celebre Wolff, il più grande dei filosofi dommatici, il quale per primo diede l'esempio (e per questo esempio divenne in Germania il creatore di quello spirito di sistema[1], che non s'è ancora smarrito)

---

1 *Gründlichkeit*, abito di pensare secondo principii, e quindi solidamente.

come si possa prendere il sicuro cammino di una scienza, stabilendo regolarmente i principii, definendo nettamente i concetti, cercando il rigore nelle dimostrazioni, e rifiutandosi ai salti temerari nel trarre le conseguenze: ed era perciò mirabilmente capace di mettere una scienza come la metafisica su questa via; ma non ebbe l'idea di prepararsi in precedenza il terreno, con la critica dell'organo, cioè della stessa ragion pura: difetto da attribuire piuttosto alla maniera dommatica di pensare del tempo suo, che a lui stesso: e pel quale i filosofi, del suo e di tutti i tempi anteriori, non han nulla da rimproverarsi l'un l'altro. Quelli che respingono il suo metodo e a un tempo i procedimenti della critica della ragion pura, non possono aver in animo, se non di spezzare le catene della scienza e trasformare in giuoco il lavoro, in opinione la certezza, e la filosofia in filodossia.

Per quel che riguarda questa seconda edizione, io non ho voluto, com'era giusto, lasciarmi sfuggire l'occasione di togliere, fin dove ciò m'era possibile, le oscurità e difficoltà, dalle quali possono aver preso origine parecchie false interpetrazioni, in cui son caduti, forse non senza colpa mia, uomini d'acuto ingegno nel giudicare di questo libro. Nelle tesi e nelle loro dimostrazioni, come nella forma e nell'insieme della costruzione, non ho trovato necessario di mutar nulla; e questo è spiegato, in parte, dal lungo esame a cui aveva sottoposto l'opera mia prima di presentarla al pubblico; in parte, è da attribuire alla natura stessa dell'argomento, cioè alla natura di una ragion pura speculativa, che possiede una vera struttura organica, nella quale tutto è organo, cioè il tutto è per ciascun membro e ciascun membro pel tutto; e nella quale perciò ogni imperfezione, per piccola che sia, difetto, errore od omissione, deve immancabilmente apparire nell'uso. In questa sua immodificabilità questo sistema si affermerà, spero, anche in avvenire. Mi autorizza a questa fiducia, non una vana presunzione, ma solo l'evidenza che produce l'esperimento della identità del risultato movendo dai più pic-

coli elementi all'insieme della ragion pura, e ridiscendendo dal tutto a ciascuna parte (giacchè questo tutto è anche dato in se stesso dallo scopo finale della ragione nella pratica), laddove il tentativo di mutare solo il più piccolo particolare riconduce a contraddizioni, che toccano non solamente il sistema, ma anche tutta la ragione umana in generale. Soltanto, resta ancor molto da fare nell'esposizione; e in questa seconda edizione ho tentato correzioni che debbono rimediare, sia al fraintendimento dell'estetica, soprattutto nel concetto del tempo, sia alla oscurità della deduzione dei concetti dell'intelletto, sia al difetto di sufficiente evidenza nelle prove dei principii dell'intelletto puro, sia infine alla falsa interpetrazione dei paralogismi imputati alla psicologia razionale. Soltanto fino a questo punto (vale a dire, sino alla fine del primo capitolo della dialettica trascendentale), e non più oltre, si estendono i mutamenti che ho arrecati nel modo dell'esposizione[1], poichè il tempo era troppo breve, e rispetto

---

1 La sola vera e propria aggiunta che potrei menzionare, ma non si tratta d'altro che del modo della dimostrazione, è quella nella quale (a p. 275*) faccio una nuova confutazione dell' idealismo psicologico, e dò una prova rigorosa (e anche, come io credo, la sola possibile) della realtà obbiettiva della intuizione esterna. Sebbene l' idealismo possa parere innocuo rispetto ai fini essenziali della metafisica (ciò che, nel fatto, non è), rimane sempre uno scandalo per la filosofia e per il senso comune in generale, che l'esistenza delle cose esteriori (dalle quali pure noi ricaviamo tutta la materia delle nostre stesse conoscenze per il nostro senso interno), si debba ammettere semplicemente per fede, e che se ad alcuno venisse in mente di dubitarne noi non potremmo opporgli una prova sufficiente. Poichè c' è una certa oscurità nell'esposizione di questa prova, dal terzo al sesto rigo, prego che si modifichi questo periodo come segue:

« Ora questo che di permanente non può essere punto in me una intuizione. Giacchè tutti i principii determinativi della mia esistenza, che possono essere in me, sono rappresentazioni, ed han bisogno, appunto perchè tali, di qualcosa di permanente, distinto da esse, e rispetto al quale il loro cambiamento — e perciò la mia esistenza nel tempo nel quale esse si mutano — possa essere determinato. »

Mi si potrà obbiettare a questa prova, che io ho soltanto coscienza immediata, di ciò che è in me, della mia rappresentazione delle cose esterne, e che,

* Della seconda ediz. originale.

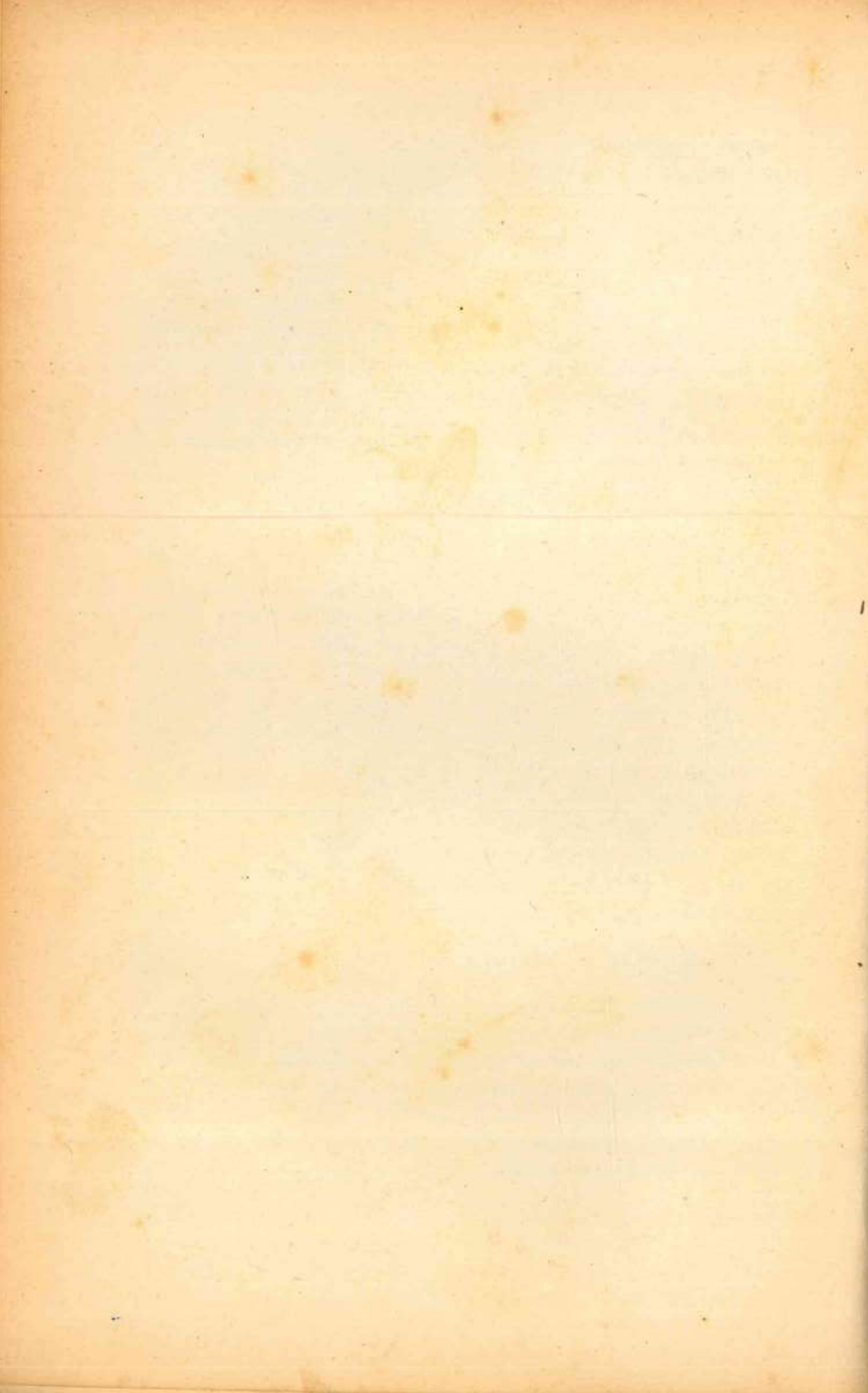
al resto non mi fu segnalato fraintendimento di nessuno dei lettori competenti e imparziali; i quali, senza che io abbia bisogno di nominarli con le lodi che meritano, ve-

---

per conseguenza, resta sempre a dimostrare se ci sia o no qualcosa di corrispondente fuor di me. Ma io ho coscienza della mia esistenza nel tempo (e perciò della sua determinabilità in questo), per mezzo della mia esperienza interna; ciò che è più che aver coscienza semplicemente della mia rappresentazione, ed equivale alla coscienza empirica della mia esistenza, la quale non può essere determinata se non per rapporto a qualcosa che, legato con la mia esistenza, sia fuor di me. Questa coscienza della mia esistenza nel tempo è dunque identicamente legata con la coscienza di un rapporto a qualche cosa fuori di me; ed è perciò l'esperienza e non la finzione, il senso e non l'immaginazione, che lega inseparabilmente l'esterno al mio senso interno; poichè il senso esterno è già in sè relazione dell'intuizione a qualcosa di reale fuor di me, e la realtà di questo qualcosa — a differenza della immaginazione — non riposa se non su ciò che è inseparabilmente legato alla stessa esperienza interna, come la condizione della sua possibilità; e così è nel nostro caso. Se io alla coscienza intellettuale del mio esistere, nella rappresentazione Io sono, che accompagna tutti i miei giudizi e le operazioni del mio intelletto, potessi unire anche una determinazione della mia esistenza mediante una intuizione intellettuale, a questa non apparterrebbe necessariamente la coscienza di un rapporto a qualcosa fuori di me. Se non che quella coscienza intellettuale precede veramente; ma l'intuizione interna, nella quale soltanto può esser determinato il mio esistere, è sensibile, e legata alla condizione del tempo; e questa determinazione, e con essa l'esperienza interna, dipende da qualcosa di immutabile, che non è in me, e per conseguenza è solo in qualche cosa fuori di me; per modo che la realtà del senso esterno è necessariamente collegata, perchè possa esservi una esperienza in generale, con quella del senso interno: cioè io sono consapevole con tanta certezza che fuori di me esistono cose, che vengono in rapporto coi miei sensi, con quanta certezza sono consapevole che esisto io stesso determinato nel tempo. Ma, a quali intuizioni date corrispondano realmente fuor di me degli oggetti, che appartengono perciò al senso esterno, cui debbono attribuirsi piuttosto che all'immaginazione, è cosa da stabilire in ciascun caso particolare, secondo regole per cui l'esperienza in genere (anche interna) vien distinta dall'immaginazione; laddove il principio, che c'è realmente una esperienza esterna, rimane immutabile come fondamento. A questo si può ancora aggiungere l'osservazione, che la rappresentazione di qualche cosa di permanente nell'esistenza non è tutt'uno con la rappresentazione permanente; giacchè questa può essere mutevolissima e instabilissima, come le nostre rappresentazioni tutte, comprese quella di materia, e aver tuttavia rapporto con qualcosa di permanente, che perciò dev'essere alcunchè di esterno e di diverso da tutte le nostre rappresentazioni; la cui esistenza, compresa necessariamente nella determinazione della mia propria esistenza, costituisce con essa un'unica esperienza, che non sarebbe interna, se a un tempo non fosse (in parte) anche esterna. Come? Noi qui non lo possiamo spiegare, come non ci è possibile spiegare in generale ciò che nel tempo permane, e dalla cui simultaneità con ciò che cambia sorge il concetto del cangiamento. *(N. di K.)*

dranno da sè ai loro luoghi il conto da me fatto dei loro avvertimenti. Ma queste correzioni importano per il lettore una piccolissima perdita, che non si poteva evitare senza rendere il libro troppo voluminoso; cioè che diverse cose, che non erano per vero essenziali alla compiutezza del tutto, ma di cui tuttavia qualche lettore non avrebbe volentieri fatto a meno, potendo per altri rispetti essere utili, si son dovute sopprimere o abbreviare per dar luogo a una esposizione ora, spero, più piana; la quale, in fondo, rispetto alle proposizioni e alle stesse prove di queste, non è assolutamente mutata, ma pure nel metodo di trattazione qua e là si allontana tanto dalla precedente, che non si poteva fare per intercalazioni. Piccola perdita, alla quale ognuno può metter riparo, quando gli piaccia, col confronto della prima edizione, e che sarà compensata, come spero, da una maggior chiarezza. In vari scritti a stampa (sia occasionalmente in recensione di qualche libro, sia in articoli speciali) ho notato, con gioia riconoscente, che lo spirito di sistema non è morto in Germania, ma solo è stato soffocato per un po' di tempo dalla moda d'una libertà di pensiero, che aveva pretese di genialità; e che gli spinosi sentieri della critica, conducenti a una scienza scolastica della ragion pura, ma, appunto perchè tale, durevole e necessaria, non hanno scoraggiato gli spiriti arditi e perspicaci che vi si sono incamminati. A questi valentuomini, che accoppiano così felicemente alla profondità dell'ingegno il talento d'una lucida esposizione (della quale io non mi sento capace), lascio di compiere ciò che, rispetto all'ultima, vi ha qua e là di difettoso; giacchè, in questo caso, il pericolo non è di esser contraddetto, ma di non essere inteso. Per mio conto, io non posso d'ora innanzi impegnarmi in controversie, se dovrò premurosamente tener conto di tutti gli avvertimenti di amici e di avversari, per utilizzarli in un ulteriore svolgimento del sistema, conforme a questa propedeutica. Poichè durante questo lavoro mi sono già inoltrato piuttosto a dentro nella vecchiaia (questo mese entro nel 64° anno), se voglio svolgere il mio disegno, di

lasciare la metafisica della natura e quella dei costumi a conferma della legittimità della critica, sì della ragione speculativa e sì della ragion pratica, mi tocca di far economia del mio tempo, e attendere lo schiarimento delle oscurità, incorse in quest'opera e a principio appena evitabili, come la difesa del tutto, dagli uomini di merito, che se ne sono assunti il carico. Ogni trattazione filosofica presta il fianco a critiche in qualche sua parte (giacchè non può procedere ben corazzata, come avviene della matematica); e sebbene in fondo la struttura del sistema, considerata nella sua unità, non corra il minimo pericolo, pure, data la sua novità, poche persone hanno sufficiente agilità di spirito per impadronirsi del suo insieme, e meno ancora son quelle che vi prendono gusto, poichè ogni novità riesce loro sgradita. Inoltre, apparenti contraddizioni, quando i singoli luoghi vengano avulsi dall'insieme che li collega, e messi a fronte l'uno dell'altro, si possono rilevare in ogni scritto, specie se condotto in forma di discorso libero; e possono gettare su tutto lo scritto una luce sfavorevole agli occhi di coloro che si affidano all'altrui sentenza; ma, per chi si è reso padrone dell'idea centrale, sono facili a dissipare. Tuttavia, quando una teoria ha in sè la sua solidità, tutte le azioni e reazioni che da principio paiono minacciarla di grave pericolo, col tempo non servono ad altro che a fare scomparire le disuguaglianze e a darle anche la desiderabile eleganza, ove se ne occupino uomini d'imparzialità, d'ingegno e di vera popolarità.

Koenigsberg, nel mese di aprile 1787.

INTRODUZIONE

I[1]

Della differenza tra conoscenza pura ed empirica.

Non c'è dubbio che ogni nostra conoscenza incomincia con l'esperienza; da che infatti la nostra facoltà conoscitiva sarebbe altrimenti stimolata al suo esercizio, se ciò non avvenisse per mezzo degli oggetti che colpiscono i nostri sensi, e, per un verso, danno origine da sè a rappresen-

---

1 La 1ª ediz. divideva l' introduzione solo in due paragrafi: I. *Idea della filosofia trascendentale*, II. *Partizione alla filosofia trascendentale*; e al posto dei primi due paragrafi di questa 2ª ediz., aveva questi pochi periodi:

« L'esperienza è, fuor di dubbio, il primo prodotto che dà il nostro intelletto mettendosi ad elaborare la materia greggia delle sensazioni. Ed è, appunto per ciò, il primo ammaestramento, e nel suo procedere fonte così inesauribile di nuovi insegnamenti, che la vita concatenata di tutte le future generazioni non avrà mai difetto di nuove conoscenze che possano essere raccolte su questo terreno. Tuttavia, è ben lungi dall'essere l'unico campo nel quale il nostro intelletto venga circoscritto. Essa ci dice bensì ciò che è, ma non che così e non altrimenti debba necessariamente essere. Per ciò appunto non ci dà nè anche una vera universalità; e la ragione, così avida di questa specie di conoscenze, è dalla esperienza più eccitata che soddisfatta. Tali conoscenze universali, che abbiano a un tempo il carattere della necessità intrinseca, debbono esser indipendenti dall'esperienza, chiare e certe per se stesse; quindi prendono il nome di conoscenze a priori, laddove, al contrario, ciò che scaturisce esclusivamente dall'esperienza è, come si suol dire, conosciuto soltanto a posteriori o empiricamente.

« Ora è chiaro, ed è sommamente degno di nota, che mescolate alle nostre esperienze si trovano conoscenze, che debbono avere la loro origine a priori, le quali forse servono solamente a tenere insieme le nostre rappresentazioni sensi-

tazioni, per un altro, muovono l'attività del nostro intelletto a paragonare queste rappresentazioni, a riunirle o separarle, e ad elaborare per tal modo la materia greggia delle impressioni sensibili per giungere a quella conoscenza degli oggetti, che chiamasi esperienza? Nel tempo, dunque, nessuna conoscenza in noi precede all'esperienza, e ogni conoscenza comincia con questa.

Ma sebbene ogni nostra conoscenza cominci con l'esperienza, non perciò essa deriva tutta dalla esperienza. Infatti potrebbe esser benissimo che la nostra stessa conoscenza empirica fosse un composto di ciò che noi riceviamo dalle impressioni e di ciò che la nostra propria facoltà di conoscere vi aggiunge da sè (stimolata solamente dalle impressioni sensibili); aggiunta, che noi propriamente non distinguiamo bene da quella materia che ne è il fondamento, se prima un lungo esercizio non ci abbia resi attenti ad essa, e non ci abbia scaltriti alla distinzione.

V'è pertanto almeno una questione, che ha bisogno ancora di essere esaminata più da vicino e che non si può sbrigare subito a prima vista: se cioè si dia una simile conoscenza, indipendente dall'esperienza e dalle stesse impressioni tutte dei sensi. Tali conoscenze son dette a priori e distinte dalle empiriche, che hanno la loro origine a posteriori, cioè nell'esperienza.

Questa espressione intanto non è ancora così precisa da designare adeguatamente tutto il significato della questione proposta. Perchè si deve ben dire di molte conoscenze, derivate da fonti empiriche, che noi ne siamo capaci o partecipi a priori, poichè non le otteniamo immediata-

---

bili. Giacchè se dalle prime si toglie via anche tutto ciò che appartiene ai sensi, rimangono tuttavia taluni concetti originari e taluni giudizi prodotti da questi concetti, che debbono esser sorti assolutamente a priori, indipendentemente dall'esperienza, poichè essi fan sì che degli oggetti che appaiono ai sensi si possa, o almeno si creda di poter dire più che non potrebbe insegnare la semplice esperienza, e poichè vi sono affermazioni che per mezzo di essi acquistano vera universalità e rigorosa necessità, ciò che non potrebbe dare la semplice conoscenza empirica. »

mente dall'esperienza, ma da una regola universale che noi tuttavia abbiamo pur ottenuto dalla esperienza. Così di uno che ha scavato le fondamenta della sua casa, si dice che avrebbe potuto sapere a priori che questa sarebbe caduta; cioè, egli non avrebbe dovuto aspettare l'esperienza che crollasse di fatto. Se non che, egli non avrebbe potuto saperlo interamente a priori; perchè, che i corpi sieno pesanti e quindi cadano se si sottraggono loro i sostegni, doveva pure essergli noto già per esperienza.

Noi dunque intenderemo in seguito per conoscenze a priori non conoscenze siffatte che abbian luogo indipendentemente da questa o da quell'esperienza, ma che non dipendano assolutamente da nessuna esperienza. Ad esse son contrapposte le conoscenze empiriche, o tali che sono possibili solo a posteriori, cioè per esperienza. Ma, delle conoscenze a priori, si chiamano pure quelle, cui non è commisto punto nulla di empirico. Ad esempio, la proposizione: « ogni cangiamento ha la sua causa » è sì una proposizione a priori, ma non pura, perchè cangiamento è concetto che può essere ricavato solo dall'esperienza.

II

Noi siamo in possesso di certe conoscenze a priori e nè anche il senso comune ne è mai privo.

Si tratta ora di cercare il segno, per cui ci sia dato distinguere con sicurezza una conoscenza pura da una empirica. L'esperienza c'insegna in verità che qualche cosa è fatta in questo o quel modo, ma non che non possa essere altrimenti. Se c'è dunque, in primo luogo, una proposizione che vien pensata insieme con la sua necessità, essa è un giudizio a priori; se, oltre a ciò, la proposizione non deriva se non da un'altra, che essa stessa a sua volta abbia valore di proposizione necessaria, in tal caso è assolutamente a priori. In secondo luogo, l'esperienza non

dà mai a' suoi giudizi una vera e rigorosa universalità, ma solo una universalità supposta e relativa (per induzione), sì che si deve propriamente dire: per quanto sin ad ora abbiamo constatato, non si è trovata eccezione a questa o a quella regola. Se dunque un giudizio è pensato con rigorosa universalità, cioè in guisa da non ammettere come possibile eccezione di sorta, esso non è derivato dall'esperienza, ma vale assolutamente a priori. L'universalità empirica è dunque soltanto un'estensione arbitraria della validità, da ciò che vale nel maggior numero dei casi a ciò che vale in ogni caso, come, per es., nella proposizione: «tutti i corpi sono pesanti». Al contrario, se a un giudizio spetta essenzialmente una universalità rigorosa, allora questa dimostra una particolar fonte di conoscenza, cioè una facoltà della conoscenza a priori. Necessità e vera universalità son dunque i segni distintivi sicuri di una conoscenza a priori; e sono inseparabilmente inerenti l'uno all'altro. Ma, poichè nell'uso di esso è alle volte più facile far vedere nei giudizi la limitazione empirica anzi che la contingenza, o anche riesce qualche volta più evidente mostrare la illimitata universalità che attribuiamo a un giudizio, che non la sua necessità; così è opportuno servirsi separatamente dei detti criteri, ciascuno dei quali per sè è infallibile.

Ora è facile mostrare, che nella conoscenza umana esistono realmente simili giudizi, necessari ed universali nel senso più rigoroso, e quindi puri, a priori. Se si vuole un esempio tolto dalle scienze, non si deve far altro che guardare tutte le proposizioni della matematica; se si vogliono esempi tolti dal più comune uso dell'intelletto, può bastare la proposizione che ogni cangiamento deve avere una causa; anzi, in quest'ultima proposizione, il concetto di causa contiene così manifestamente il concetto di necessità, del legame con un effetto e di rigorosa universalità della legge, che esso andrebbe interamente perduto, se lo si volesse derivare, come fece Hume, dal frequente associarsi di ciò che accade con ciò che precede, e da una abi-

tudine che ne deriva (e perciò da una necessità semplicemente soggettiva) di collegare certe rappresentazioni. Si potrebbe anche, senza aver bisogno di simili esempi per trovare la reale esistenza di principii a priori nella nostra conoscenza, dimostrare che essi sono indispensabili per la possibilità della stessa esperienza, e quindi a priori. Perchè, dove l'esperienza stessa cercherebbe mai d'attingere la sua certezza, se tutte le leggi, secondo le quali essa procede, fossero sempre empiriche e però contingenti; e se, per conseguenza, esse non potessero farsi valere come primi principii? Per altro, qui può bastarci di aver esposto come un fatto l'uso puro della nostra facoltà di conoscere insieme coi segni distintivi di esso. Ma non solo nei giudizi, sibbene anche nei concetti, apparisce un'origine a priori d'alcuni di essi. Infatti, se sottraete a poco a poco dal vostro concetto empirico d'un corpo tutto ciò che vi è di empirico, il colore, la durezza, la mollezza, la pesantezza e la stessa impenetrabilità, resta tuttavia lo spazio, che esso (che ora è del tutto svanito) occupava, e che non può essere soppresso. Così, se togliete via dal vostro concetto empirico di ciascun oggetto corporeo o incorporeo tutte le proprietà che l'esperienza c' insegna, non gli potete nondimeno togliere quella, per cui lo si pensa come sostanza o aderente a una sostanza (sebbene questo concetto abbia una determinazione maggiore che quello di oggetto in generale). Spinti dalla necessità, con cui questo concetto vi s' impone, dovete dunque convenire che esso ha la sua sede nella vostra facoltà di conoscere a priori.

III[1]

La filosofia ha bisogno di una scienza, che determini la possibilità, i principii e l'ambito di tutte le conoscenze a priori.

Ciò che vuol dire anche più di tutto quel che precede, è questo: che certe conoscenze escono affatto dal campo di tutte le possibili esperienze, e han l'apparenza di allargare l'ambito dei nostri giudizi al di là di tutti i limiti dell'esperienza per mezzo di concetti, a cui non si può dare in nessuna parte di essa un oggetto corrispondente.

E proprio in queste ultime conoscenze, che trascendono il mondo sensibile, e per le quali l'esperienza non può dare in niun modo nè una guida nè un controllo, consistono le investigazioni della nostra ragione che noi riteniamo d'importanza di gran lunga più alta, e la loro meta molto più sublime di tutto ciò che possa insegnarci l'intelletto nel campo dei fenomeni; tanto che noi, a costo di cader in errore, tutto tentiamo anzi che rinunziare a così interessanti ricerche per una ragione qualunque di dubbio, o per dispregio e indifferenza. Questi inevitabili problemi della ragion pura sono Dio, la libertà e l'immortalità. La scienza, poi, il cui scopo finale è con tutti gli sforzi indirizzato propriamente soltanto alla soluzione di essi, si chiama metafisica; il cui procedere da principio è dommatico; cioè, senza un esame preliminare della potenza o impotenza della ragione a una sì grande impresa, essa ne prende l'impegno piena di confidenza[2].

Ora pare in verità naturale che, appena abbandonato il terreno dell'esperienza, non si possa subito, con le cono-

---

1 Questo paragrafo, tolti i pochi periodi tradotti nella nota precedente, e poche e quasi insignificanti aggiunte e correzioni, riproduce il paragrafo I della 1ª edizione.

2 Questo capoverso: « Questi inevitabili... l'esecuzione », è un'aggiunta della 2ª edizione.

scenze che si posseggono non si sa donde, e sul credito di principii di cui non si conosce l'origine, elevare un edifizio, senza prima essersi assicurati con accurate ricerche della fondazione di esso, e senza che dunque sia stata scrutata piuttosto da un pezzo la questione del come possa l'intelletto giungere a tutte queste conoscenze a priori, e quale estensione, quale validità, qual valore esse possano avere. Infatti, nulla è più naturale di ciò, se con la parola naturale s'intende ciò che giustamente e ragionevolmente deve accadere; ma, se s'intende con essa ciò che accade di solito, nulla viceversa è più naturale e comprensibile del fatto, che questa ricerca dovesse lungo tempo esser trascurata. Giacchè una parte di queste conoscenze, come le matematiche, è in possesso antico della certezza, e dà perciò una buona speranza anche per le altre, ancorchè esse siano di natura affatto diversa. Oltre a ciò, se si esce dalla cerchia dell'esperienza, si è sicuri di non esser contraddetti dall'esperienza. Il desiderio di estendere le proprie conoscenze, è così grande che solo da una contraddizione manifesta, in cui si urti, si può essere fermati nel cammino. Questa, per altro, può essere scansata quando le finzioni[1] siano foggiate con cautela, senza che per questo cessino di essere finzioni. La matematica ci dà uno splendido esempio di quanto possiamo spingerci innanzi nella conoscenza a priori, indipendentemente dall'esperienza. Ma essa ha che fare con oggetti e conoscenze, solo in quanto son presentati come tali nell'intuizione. Invece, questa circostanza vien facilmente trascurata, poichè l'intuizione stessa può essere data a priori, e perciò difficilmente si può distinguere da un concetto puro. Eccitato da una siffatta prova del potere della ragione, l'impulso a spaziare più largamente non vede più confini. La colomba leggiera, mentre nel libero volo fende l'aria di cui sente la resistenza, potrebbe immaginare che le riuscirebbe assai

---

[1] *Erdichtungen*, ossia queste conoscenze escogitate senza fondamento nell'esperienza.

meglio volare nello spazio vuoto di aria. Ed appunto così Platone abbandonò il mondo sensibile, poichè esso pone troppo angusti limiti all'intelletto; e si lanciò sulle ali delle idee al di là di esso, nello spazio vuoto dell'intelletto puro. Egli non si accorse che non guadagnava strada, malgrado i suoi sforzi; giacchè non aveva, per così dire, nessun appoggio, sul quale potesse sostenersi e puntare quasi le sue forze per muovere l'intelletto. Ma è comune destino della ragione umana nella speculazione allestire più presto che sia possibile il suo edifizio, e solo alla fine cercare se gli sia stato gettato un buon fondamento. Se non che, allora si ricercano abbellimenti esterni di ogni specie per farci forti della bellezza di esso, o anche per evitare del tutto tale tardiva e pericolosa verifica. Durante la costruzione, quel che ci tien liberi da ogni cura o sospetto, e ci acquieta con una apparente solidità, è questo. Una gran parte, e forse la maggiore, delle occupazioni della nostra ragione consiste nelle analisi dei concetti, che abbiamo già degli oggetti. Questo ci dà una quantità di conoscenze, le quali, sebbene non sieno nulla più che chiarimenti ed esplicazioni di ciò che già era pensato (benchè ancora in maniera confusa) nei nostri concetti, vengono tuttavia apprezzate, almeno per la forma, come nozioni nuove, quantunque, per la loro materia e per il loro contenuto, non allarghino punto i concetti che già possediamo, ma soltanto li estraggano l'uno dall'altro. Ora, poichè tale procedimento dà una reale conoscenza a priori, la quale segna un sicuro ed utile progresso, così la ragione, senza nè anche addarsene, con questa lusinga carpisce affermazioni di tutt'altra natura; nelle quali ai concetti dati aggiunge nuovi concetti affatto estranei, e pure a priori, senza che si sappia come vi giunga, e senza lasciarsi nemmeno venire in pensiero una tale questione. Io perciò tratterò a principio della differenza di queste due specie di conoscenza.

IV

Della differenza tra i giudizi analitici e sintetici.

In tutti i giudizi, nei quali è pensato il rapporto di un soggetto col predicato (considero qui soltanto quelli affermativi, perchè poi sarà facile l'applicazione a quelli negativi), cotesto rapporto è possibile in due modi. O il predicato *B* appartiene al soggetto *A* come qualcosa che è contenuto (implicitamente) in questo concetto *A*; o *B* resta interamente al di fuori del concetto *A*, sebbene si trovi in connessione col medesimo. Nel primo caso chiamo il giudizio analitico, nel secondo sintetico. Giudizi analitici (affermativi) son dunque quelli, nei quali la connessione del predicato col soggetto vien pensata per l'identità loro; quelli invece, nei quali questa connessione vien pensata senza identità, si devono chiamare sintetici. I primi si potrebbe anche chiamarli giudizi esplicativi, gli altri estensivi; poichè quelli per mezzo del predicato nulla aggiungono al concetto del soggetto, ma solo dividono con l'analisi il concetto ne' suoi concetti parziali, che erano in esso già pensati (sebbene confusamente); dove, al contrario, questi ultimi aggiungono al concetto del soggetto un predicato, che in quello non era punto pensato e non era deducibile con nessuna analisi. Se dico, per es.: tutti i corpi sono estesi, questo è un giudizio analitico. Giacchè non mi occorre di uscir fuori dal concetto che io unisco alla parola corpo, per trovar legata con esso l'estensione, ma mi basta scomporre quel concetto, cioè prender coscienza del molteplice ch' io comprendo sempre in esso, per ritrovarvi il predicato; questo è dunque un giudizio analitico. Invece, se dico: tutti i corpi sono gravi; allora il predicato è qualcosa di affatto diverso da ciò che io penso nel semplice concetto di corpo in generale. L'aggiunta d'un tale predicato ci dà perciò un giudizio sintetico.

I giudizi sperimentali, come tali, sono tutti sintetici. Infatti sarebbe assurdo fondare sull'esperienza un giudizio analitico, poichè io non ho punto bisogno di uscire dal mio concetto per formare il giudizio, nè a ciò m'è d'uopo alcuna testimonianza dell'esperienza. Che un corpo sia esteso, è una proposizione che vale a priori, e non è un giudizio di esperienza. Infatti, prima di passare all'esperienza, io ho tutte le condizioni del mio giudizio già nel concetto, dal quale posso ricavare il predicato soltanto secondo il principio di contraddizione, e acquistar a un tempo coscienza della necessità del giudizio, che l'esperienza non potrebbe mai insegnarmi. Al contrario, se nel concetto di corpo in generale io non includo punto il predicato della gravità, allora quel concetto rappresenta pure un oggetto dell'esperienza mediante una parte di essa, alla quale io dunque posso aggiungere ancora altre parti della stessa esperienza, come appartenenti a quello. Posso prima conoscere il concetto di corpo analiticamente per le note dell'estensione, dell'impenetrabilità, della forma, ecc., che sono tutte pensate in questo concetto. Ma poi estendo la mia conoscenza, e ricorrendo di nuovo all'esperienza, dalla quale ho tratto il concetto di corpo, trovo con le note precedenti legata costantemente anche quella della gravità, e l'aggiungo quindi sinteticamente, come predicato, a quel concetto. Sull'esperienza dunque si fonda la possibilità della sintesi del predicato della gravità col concetto del corpo, perchè questi due concetti, sebbene l'uno non sia compreso nell'altro, tuttavia, come parti di un tutto, cioè dell'esperienza, che è essa stessa una connessione sintetica delle intuizioni, convengono l'uno all'altro, benchè solo in modo accidentale [1].

---

[1] La prima parte di questo capoverso sino a « ... l'esperienza non potrebbe mai insegnarmi », è tolta dai *Prolegomeni*, con piccolissime e trascurabili modificazioni di forma.

Nella prima edizione, al posto di tutto il capoverso, fino a « ... sebbene solo in modo casuale », c'erano questi altri:

« Ora da ciò risulta evidente: 1) che per mezzo di giudizi analitici la nostra

Ma nei giudizi sintetici a priori questo sussidio manca assolutamente. Se devo uscire dal concetto *A*, e conoscerne un altro *B* come legato al primo, su che cosa mi fondo, e da che cosa è resa possibile la sintesi, poichè qui non ho il vantaggio di orientarmi per ciò nel campo dell'esperienza? Si prenda la proposizione: tutto ciò che accade ha la sua causa. Nel concetto di qualche cosa che accade io penso per verità una esistenza, alla quale precede un tempo ecc.; e da ciò si possono trarre giudizi analitici. Ma il concetto di causa sta interamente fuori di quel concetto, e[1] indica alcunchè di diverso da ciò che accade, e però non è punto incluso in quest'ultima rappresentazione. Come mai dunque vengo io a riferire, e per di più necessariamente, all'effetto alcunchè di affatto diverso, il concetto della causa, sebbene in quello non contenuto? Che cos'è qui l'incognita x, su cui si appoggia l'intelletto, quando crede di trovar fuori del concetto *A* un predicato *B*, ad esso estraneo, e che, ciò malgrado, stima con esso congiunto? Non può essere l'esperienza, poichè il principio citato aggiunge questa seconda rappresentazione alla prima, non solo con universalità maggiore di quella che può dare

---

conoscenza non può estendersi punto, ma può invece essermi reso esplicito e intelligibile il concetto che già posseggo; 2) che nei giudizi sintetici io ho bisogno, oltre che del concetto del soggetto, di qualcos'altro ancora (x), su cui si appoggi l'intelletto per riconoscere che gli appartiene un predicato non compreso in quel concetto.

« Nei giudizi empirici o sperimentali non v'è perciò nessuna difficoltà. Giacchè questa x è la completa esperienza dell'oggetto, che io penso mediante un concetto *A* il quale costituisce solo una parte di questa esperienza. Infatti, sebbene io nel concetto di corpo in generale non includa punto il predicato della gravità, tuttavia quel concetto designa tutta l'esperienza per mezzo d'una parte di essa, alla quale dunque posso aggiungere ancora altre parti della medesima esperienza, come appartenenti a quel concetto. Posso prima conoscere il concetto di corpo analiticamente, per le note dell'estensione, dell'impenetrabilità, della forma, ecc., che sono tutte pensate in quel concetto. Ma poi, se estendo la mia conoscenza, e guardo di nuovo all'esperienza dalla quale ho tratto il concetto di corpo, trovo con le note precedenti unita costantemente anche quella della gravità. L'esperienza è dunque quella x, che è fuori del concetto *A*, e sulla quale si fonda la possibilità della sintesi del predicato della gravità *B* col concetto *A*. »

[1] Le parole « sta ... concetto e » sono aggiunte nella 2ª edizione.

l'esperienza, ma altresì con la nota della necessità, e perciò del tutto a priori, e in base a semplici concetti. Ora tutto lo scopo supremo delle nostre conoscenze speculative a priori si fonda su tali principii sintetici o estensivi; perchè gli analitici sono, sì, importantissimi e necessariissimi, ma solo per giungere a quella chiarezza dei concetti, che è desiderabile per una sicura ed ampia sintesi, come per una conquista realmente nuova[1].

V

In tutte le scienze teoretiche della ragione sono compresi, come principii, giudizi sintetici a priori.

1. I giudizi matematici sono tutti sintetici. Questa proposizione pare sia sfuggita sinora all'indagine di quanti hanno analizzato la ragione umana, e anzi par proprio opposta alle loro congetture, sebbene sia incontestabilmente certa, e molto importante nella sua conseguenza. Infatti, poichè si trovava che le deduzioni dei matematici procedono tutte secondo il principio di contraddizione (ri-

---

1 I due paragrafi che seguono (V e VI) sono desunti dai *Prolegomeni* (V, n. 1) con piccole modificazioni. Nella 1ª edizione a questo punto seguivano le parole:

« Qui dunque si cela un certo mistero (*), il cui scioglimento soltanto può render sicuro e fidato il nostro progresso nel campo sconfinato della conoscenza pura dell'intelletto: occorre cioè scoprire, con la sua propria universalità, il fondamento della possibilità di giudizi sintetici a priori, vedere le condizioni che ne rendono possibile ogni singola specie, e non descrivere con un cerchio fugace, ma determinare, compiutamente e a sufficienza per ogni possibile uso tutta questa conoscenza (che costituisce le loro varie specie) in un sistema, secondo le sue fonti originarie, le partizioni, l'ambito e i limiti. Tanto basta per ora di quel che di peculiare hanno i giudizi sintetici. »

(*) « Se ad uno degli antichi fosse venuto in mente anche solo di porre il presente problema, questo solo avrebbe potentemente scosso tutti i sistemi della ragion pura sino al tempo nostro, e ci avrebbe risparmiato tante e tante vane prove, che, senza sapere propriamente con che si avesse a fare, si sono ciecamente tentate. »

chiesto dalla natura di ogni certezza apodittica), così si credeva che anche i principii fossero conosciuti in virtù dello stesso principio di contraddizione; e in ciò si sbagliavano; perchè una proposizione sintetica può sempre esser conosciuta secondo il principio di contraddizione, ma solo a condizione che si presupponga un'altra proposizione sintetica, dalla quale possa esser dedotta; non mai in se stessa.

Prima di tutto bisogna notare, che le proposizioni propriamente matematiche sono sempre giudizi a priori, e non empirici, perchè portano seco quella necessità, che dalla esperienza non si può ricavare. Se questo non si vuol concedere, ebbene, io limito la proposizione alla matematica pura il cui concetto già include che essa non contiene conoscenze empiriche, ma solo conoscenze pure a priori.

Veramente a prima vista si dovrebbe pensare che la proposizione $7 + 5 = 12$ sia una proposizione semplicemente analitica, risultante pel principio di contraddizione dal concetto di una somma di sette e di cinque. Ma, se si considera la cosa più da vicino, si trova che il concetto della somma di 7 e 5 non racchiude altro che l'unione di due numeri in un solo, senza che perciò venga assolutamente pensato qual sia questo numero unico che raccoglie gli altri due. Il concetto di dodici non è punto pensato già pel fatto che io penso semplicemente quella unione di sette e di cinque, e finchè io analizzerò il mio concetto di una tale possibile somma, dodici. Bisogna oltrepassare questi concetti, ricorrendo all'intuizione corrispondente ad uno dei numeri, come, ad es., alle cinque dita della mano, o (come Segner nella sua aritmetica[1]) a cinque punti, e aggiungendo successivamente al concetto di sette le unità del numero cinque date nell'intuizione. Infatti io prendo prima il numero 7, e, ricorrendo pel numero 5 all'aiuto delle dita della mia mano come intuizione, le unità, che

[1] SEGNER, *Anfangsgründe der Mathematik*, 2ª ediz. Halle, 1773.

prima ho prese tutte insieme per formare il numero 5, ora le aggiungo in quella mia immagine ad una ad una al numero 7, e vedo così nascere il numero 12. Che 5 si dovesse aggiungere a 7, l'avevo in verità pensato nel concetto di una somma $7 + 5$; ma non che questa somma fosse uguale a 12[1]. La proposizione aritmetica è, dunque, sempre sintetica; ciò che si fa tanto più manifesto, quanto più alte sono le cifre che si prendono, perchè allora risplende chiaro che noi potremmo girare e rigirare i nostri concetti a piacer nostro, ma, senza ricorrere all'aiuto dell'intuizione, mediante la semplice analisi dei nostri concetti non potremmo trovar mai la somma.

Tanto meno è analitico un principio qualunque della geometria pura. Che la linea retta sia la più breve fra due punti, è una proposizione sintetica. Perchè il mio concetto di retta non contiene niente di quantità, ma solo una qualità. Il concetto della più breve è dunque interamente aggiunto, e non può essere ricavato con nessuna analisi da quello della linea retta. Qui deve perciò chiamarsi in aiuto l'intuizione, mediante la quale solamente è possibile la sintesi.

Alcune poche proposizioni fondamentali[2] presupposte dai geometri sono, in verità, realmente analitiche e riposano sul principio di contraddizione; ma è anche vero che non servono, in quanto proposizioni identiche, se non alla catena del metodo, e non han valore di principii; tali sono, per esempio, $a = a$, il tutto è uguale a se stesso; oppure $a + b > a$, ossia il tutto è maggiore della parte. E pure anche queste stesse, sebbene valgano in base a semplici concetti, in matematica vengono ammesse solo perchè possono esser rappresentate per intuizione. Quel che in questo caso ci fa credere comunemente, che il predicato di tali giudizi apodittici si trovi già nel nostro concetto, e però il giudi-

---

1 Questi due ultimi periodi sono aggiunti nella 2ª ediz.

2 *Grundsätze*, che in generale da noi si traduce principii.

zio sia analitico, è soltanto l'ambiguità dell'espressione. Cioè, noi dobbiamo aggiungere un certo predicato ad un concetto dato, e questa necessità tocca già i concetti. Ma la questione non è che cosa dobbiamo pensare in aggiunta ad un concetto dato, ma che cosa realmente pensiamo in esso sebbene solo oscuramente; ed è chiaro che il predicato aderisce bensì necessariamente a quei concetti, ma non perchè pensato nello stesso concetto, sibbene in virtù di un'intuizione, la quale deve aggiungersi al concetto.

2. La fisica *(physica)* comprende in sè come principii giudizi sintetici a priori. Addurrò in esempio soltanto un paio di proposizioni, come quella che in tutti i cangiamenti del mondo corporeo la quantità della materia resta invariata; oppure quest'altra, che in ogni comunicazione di movimento l'azione e la reazione saranno sempre uguali tra loro. In entrambe non soltanto è chiara la loro necessità, la loro origine a priori, ma è chiaro altresì che sono proposizioni sintetiche. Giacchè nel concetto della materia io non penso alla permanenza, ma solo alla sua presenza nello spazio, in quanto lo riempie. Perciò io oltrepasso realmente il concetto della materia, per aggiungervi a priori qualche cosa che in quel concetto non pensavo. La proposizione dunque non è analitica ma sintetica, e tuttavia pensata a priori; e lo stesso si dica delle altre proposizioni della parte pura della fisica.

3. Nella metafisica, considerando questa scienza solo come una scienza finora soltanto tentata, ma tuttavia indispensabile per la natura della ragione umana, devono esser contenute conoscenze sintetiche a priori, e non si tratta perciò di semplicemente scomporre e chiarire analiticamente i concetti che ci formiamo a priori delle cose, ma vogliamo estendere a priori la nostra conoscenza; e a tal uopo dobbiamo servirci di tali principii che aggiungano al concetto dato qualche cosa che non vi era contenuto; e mediante giudizi sintetici a priori ci spingiamo fin là, dove l'esperienza non può seguirci: per esempio, nella proposizione: il mondo deve avere un primo

principio ecc.; e così la metafisica consta dunque, almeno secondo il suo scopo, di mere proposizioni sintetiche a priori.

VI

Problema generale della ragion pura.

È già un bel guadagno quando si può raccogliere una quantità di ricerche sotto la formola di problema unico. Giacchè per tal modo non solo vien agevolato il nostro proprio lavoro in quanto esso è esattamente determinato, ma anche ad ogni altro che voglia esaminarlo è reso facile il giudizio se abbiamo fatto abbastanza o no pel nostro proposito. Il problema proprio della ragion pura è dunque contenuto nella domanda: COME SONO POSSIBILI GIUDIZI SINTETICI A PRIORI?

La ragione, per la quale la metafisica è rimasta fin qui in una condizione oscillante di incertezza e di contraddizione, è da cercarsi esclusivamente nel fatto, che non s'è posto mente in passato a questo problema, e nemmeno forse alla differenza dei giudizi analitici e sintetici. Intanto la vita e la morte della metafisica dipende dalla soluzione di questo problema, o da una dimostrazione soddisfacente che la possibilità, che essa desidera saper definita, in realtà non c'è. David Hume, che fra tutti i filosofi ha affrontato più da vicino questo problema, ma che rimase lungi dal pensarlo con sufficiente precisione e in tutta la sua universalità, e si fermò semplicemente alla proposizione sintetica del nesso dell'effetto con la sua causa *(principium causalitatis)*, credette di poter concludere che tale principio a priori fosse assolutamente impossibile; e, secondo le sue conclusioni, ciò che chiamiamo metafisica, verrebbe ad essere una semplice illusione d'una presunta cognizione razionale; illusione, che essa in fatto ha preso a prestito dall'esperienza, e che dall'abitudine ha ricevuto

l'apparenza della necessità. Alla quale asserzione, distruttiva di ogni filosofia, pure egli non si sarebbe mai lasciato andare, se avesse avuto innanzi agli occhi il problema nostro nella sua universalità; poichè allora avrebbe visto che, secondo i suoi argomenti, non potrebbe esserci più neppure una matematica pura, perchè questa comprende certamente principii sintetici a priori; affermazione della quale il suo buon senso allora lo avrebbe ben preservato.

Nella soluzione del superiore problema è riposta a un tempo la possibilità dell'uso puro della ragione per fondare e recare in atto tutte le scienze che contengono una conoscenza teorica a priori degli oggetti, con concetti, e, cioè, la risposta alle domande:

COM'È POSSIBILE UNA MATEMATICA PURA?

COM'È POSSIBILE UNA FISICA PURA?

Di queste scienze, poichè esse realmente ci sono, convien bene domandarsi come sieno possibili; poichè, che debban esser possibili, è provato dalla loro stessa esistenza di fatto[1]. Per ciò che riguarda la metafisica, il suo progresso fin qui assai infelice, poichè di nessuna delle metafisiche fin qui esposte, per ciò che spetta al suo scopo essenziale, si può dire che essa realmente esista, deve ad ognuno lasciar dubitare con ragione della sua possibilità.

Ma, tuttavia, anche questa specie di conoscenza deve, in un certo senso, essere considerata come data, e la metafisica, se pure non come scienza, esiste certo come tendenza naturale *(metaphysica naturalis)*. Giacchè la ragione umana viene irresistibilmente, anche senza che la muova la semplice velleità di molto sapere, incitata da un proprio bisogno, e muove incontro a quei problemi che non possono

---

[1] Taluno potrebbe ancora dubitare che questa esistenza l'abbia la fisica pura. Ma basta dare un'occhiata alle diverse proposizioni, che s' incontrano al principio della fisica propriamente detta (empirica), come quelle della permanenza della stessa quantità di materia, dell' inerzia, dell'uguaglianza di azione e reazione e così via, per convincersi subito che esse costituiscono una *physicam puram* (o *rationalem*), che merita bene di essere esposta separatamente, come scienza speciale, in tutta la sua estensione, piccola o grande che sia. *(N. di K.)*

esser risoluti da nessun uso empirico della ragione, nè da principii tolti da questo; e così in tutti gli uomini, appena in loro la ragione si è innalzata sino alla speculazione, y'è stata in ogni tempo una metafisica, e vi sarà sempre. Ora anche per essa c'è la questione: COM'È POSSIBILE LA METAFISICA IN QUANTO TENDENZA NATURALE? cioè, come nascono dalla natura della ragione umana universale i problemi che la ragion pura affronta, e ai quali essa si sente dal proprio bisogno spinta a rispondere il meglio che può?

Ma, poichè tutte le ricerche fatte fin qui, per rispondere a quelle naturali domande: se il mondo abbia un cominciamento, o esista dall'eternità e così via, sono sempre incorse in inevitabili contraddizioni, così non ci si può arrendere alla semplice tendenza naturale verso la metafisica, cioè alla stessa facoltà pura della ragione, dalla quale certo deriva sempre una qualche metafisica (quale che sia); ma dev'esser possibile giunger con essa alla certezza di un giudizio relativamente alla nostra scienza o ignoranza de' suoi oggetti, cioè a pronunziarsi circa gli oggetti delle sue questioni, ovvero intorno alla potenza e impotenza della ragione rispetto ai medesimi; e però o allargare con fiducia la nostra ragion pura, o restringerla entro limiti deternati e sicuri. Quest'ultimo problema, che deriva da quello generale di sopra, sarebbe a ragione questo: COM'È POSSIBILE LA METAFISICA COME SCIENZA?

La critica della ragione, dunque, conduce alla fine necessariamente alla scienza; l'uso dommatico, invece, di essa senza critica, ad affermazioni prive di fondamento, alle quali si potrà sempre contrapporne altre ugualmente verisimili, e però allo scetticismo.

Inoltre, questa scienza non può essere d'una lunghezza grande, scoraggiante, perchè non ha da fare con oggetti della ragione, la cui molteplicità è infinita, ma soltanto con se stessa, con problemi che sorgono esclusivamente dal suo grembo, proposti a lei, non dalla natura delle cose che sono da lei differenti, ma dalla sua propria; dal momento che, quando essa abbia prima imparato a cono-

scere compiutamente la sua propria capacità rispetto agli oggetti, che le si possono presentare nella esperienza, deve diventar facile determinare in modo completo e sicuro l'ambito e i limiti del suo uso al di là di tutti i confini dell'esperienza.

Si può dunque, anzi si deve far conto che non sieno mai esistiti i tentativi fatti sino ad ora per creare dommaticamente una metafisica; perchè quel che vi è in questa o in quella di analitico, cioè la semplice scomposizione dei concetti che giacciono a priori nella nostra ragione, non costituisce punto lo scopo, ma solo un preparativo per la vera metafisica, per estendere, cioè, sinteticamente la sua conoscenza a priori; e a questo essa[1] non basta; poichè mostra solo ciò che è contenuto nei concetti, ma non come noi siamo pervenuti a priori a tali concetti, acciò si possa in conseguenza determinare il loro legittimo uso rispetto agli oggetti di ogni conoscenza in generale. E basta anche soltanto una piccola dose di abnegazione per rinunziare a queste pretese, giacchè le incontestabili contraddizioni della ragione con se stessa, inevitabili in un procedimento dommatico, già da molto tempo han gettato il discredito sulla metafisica passata. Piuttosto sarà necessaria molta costanza per non lasciarsi rimuovere per nessuna difficoltà intrinseca od esteriore ostacolo dal promuovere finalmente una volta lo sviluppo rigoglioso e fecondo di una scienza indispensabile all'umana ragione; una scienza della quale si potranno tagliare i rami che ne son venuti fuori, ma non mai svellere le radici, con un'altra trattazione del tutto opposta alle precedenti.

---

[1] La scomposizione dei concetti.

VII

Idea e partizione di una scienza speciale, sotto nome di critica della ragion pura.

Da tutto ciò scaturisce dunque l'idea di una scienza speciale, che si può chiamare Critica della ragion pura. Poichè la ragione è la facoltà che ci fornisce i principii a priori della conoscenza[1]. Ragion pura è perciò quella che contiene i principii per conoscere qualche cosa assolutamente a priori. Un organo della ragion pura sarebbe un complesso dei principii, secondo i quali possono essere acquistate ed effettivamente recate in atto tutte le conoscenze pure a priori. L'applicazione completa di un siffatto organo costituirebbe un sistema della ragion pura. Ma poichè questo sistema è desiderato moltissimo, e resta ancora a veder se e in quali casi una tale estensione della nostra conoscenza sia possibile, così noi possiamo considerare una scienza che si limiti al semplice giudicamento della ragion pura, delle sue fonti e dei suoi limiti, come propedeutica al sistema della ragion pura. Una tale scienza non si dovrebbe ancora chiamare dottrina, ma solo critica della ragion pura; e la sua utilità sarebbe in realtà, riguardo alla speculazione[2], solo negativa, giacchè servirebbe ad epurare, non ad allargare la nostra ragione, e a liberarla dagli errori; ciò che è già moltissimo di guadagnato. Chiamo trascendentale ogni conoscenza che si occupa non degli oggetti, ma del nostro modo di conoscenza degli oggetti in quanto questa deve esser possibile a priori[3].

---

[1] La prima edizione diceva: « ... una scienza speciale, che può servire alla critica della ragion pura. Ma si chiama pura ogni conoscenza, che non è mista di nulla d'estraneo. In particolare poi si chiama pura una conoscenza, nella quale non sia mescolata nessuna esperienza o sensazione, e che perciò è possibile del tutto a priori. Ora la ragione è la facoltà, ecc. ».

[2] Le parole « rispetto alla speculazione » sono della 2ª edizione.

[3] Le parole « ... ma alla nostra... a priori » ci sembrano più chiare di quelle della 1ª edizione: « ma coi nostri concetti a priori degli oggetti in generale ».

Si direbbe filosofia trascendentale un sistema di siffatti concetti. Ma questa filosofia, d'altra parte, è troppo ancora per cominciare. Infatti, dovendo una tale scienza contenere interamente tanto la conoscenza analitica quanto la sintetica a priori, essa è, per ciò che riguarda il nostro scopo, di estensione troppo vasta, laddove noi vogliamo spingere l'analisi fin dove sia indispensabilmente necessario affinchè si possano cogliere in tutta la loro portata i principii della sintesi a priori, come quello che ora soltanto ci riguarda. Questa ricerca, che non possiamo propriamente chiamare dottrina, ma solo critica trascendentale, poichè non mira all'allargamento delle conoscenze stesse, ma soltanto alla loro rettificazione, e che deve darci la pietra di paragone del valore o della vanità di tutte le conoscenze a priori, è ciò di cui ora ci occupiamo. Una tale critica è dunque una preparazione, se è possibile, ad un organo; e, se questo non dovesse riuscire, almeno ad un canone della ragione, secondo il quale in ogni caso si potrebbe un giorno esporre, così analiticamente come sinteticamente, il sistema completo della filosofia della ragion pura, abbia esso a consistere nell'estensione o nella semplice limitazione della sua conoscenza. Che poi questo sistema sia possibile, anzi non sia per essere di tale ampiezza da togliere la speranza di compierlo, si può già argomentare da ciò, che qui si tratta non della natura delle cose, che è inesauribile, ma dell'intelletto, che giudica della natura delle cose, anzi di questo intelletto soltanto rispetto alla sua conoscenza a priori; e il contenuto di quest'oggetto, non dovendo esser cercato fuori di noi, non può restar celato, e secondo ogni presunzione è abbastanza piccolo da poter essere rilevato interamente, giudicato nel suo valore o non valore, e ridotto al suo giusto apprezzamento. Tanto meno si deve qui aspettare una critica dei libri e dei sistemi della ragion pura, ma quella della facoltà stessa della ragion pura. Se non che, se si pone a base questa critica, si ha una sicura pietra di paragone per apprezzare il valore filosofico delle opere antiche

e moderne in questa branca; se no, storico e giudice, incompetenti, giudicano le asserzioni infondate degli altri in nome delle proprie, che sono altrettanto arbitrarie[1].

La filosofia trascendentale è l'idea d'una scienza, di cui la critica della ragion pura deve architettonicamente, cioè per principii, abbozzare il disegno intero, con piena garanzia di solidità e sicurezza di tutte le parti che compongono un tale edificio. Essa è il sistema di tutti i principii della ragion pura. Se questa critica non si chiama essa stessa filosofia trascendentale, la ragione è che, per essere un sistema completo, dovrebbe contenere altresì un'analisi compiuta di tutta la conoscenza umana a priori. Ora la nostra critica certo deve metterci sott'occhio l'enumerazione completa di tutti i concetti fondamentali, che costituiscono la suddetta conoscenza pura. Ma non contiene l'analisi particolareggiata di questi concetti, nè la rassegna completa di tutti quelli che ne derivano, in parte perchè tale analisi non sarebbe conforme ai suoi fini, non presentando essa la stessa difficoltà, che sta invece nella sintesi, intorno alla quale lavora, come in proprio terreno, tutta la critica; in parte perchè sarebbe rotta l'unità del disegno, se si volesse dare con la responsabilità della compiutezza una tale analisi e deduzione, di cui possiam fare a meno, considerati i fini della nostra critica. Questa compiutezza, per altro, tanto nell'analisi quanto nella deduzione dai concetti a priori che rimangono da assegnare, è facile a integrare quando prima di tutto ci siano questi concetti soltanto come principii completi della sintesi e non manchi nulla rispetto a questo scopo essenziale.

Appartiene quindi alla critica della ragion pura tutto ciò che costituisce la filosofia trascendentale, ed essa è la idea completa della filosofia trascendentale, ma non ancora

---

[1] Le parole « tanto meno... arbitrarie » non erano nella 1ª ediz. Dopo di esse, con le parole « la filosofia trascendentale... » incominciava la seconda sezione della primitiva redazione di questa introduzione, intitolata, come già ricordammo (pag. 37): *Partizione alla filosofia trascendentale.*

questa scienza stessa, giacchè nell'analisi va soltanto fin là dove è necessario, per giudicare perfettamente la conoscenza sintetica a priori.

La mira precipua nella partizione di tale scienza è, che non vi devono entrare punto concetti i quali contengano in sè qualcosa di empirico: ossia, che la conoscenza a priori sia pienamente pura. Perciò, sebbene i principii supremi della moralità e i suoi concetti fondamentali sieno conoscenze a priori, essi non appartengono tuttavia alla filosofia trascendentale, poichè essi, per quanto certo non mettano i concetti del piacere e del dolore, dei desiderii e delle tendenze, ecc., che son tutti di origine empirica, a base dei precetti morali, tuttavia nel concetto del dovere non possono non farli entrare per la costruzione d'un sistema di moralità pura, o come impedimento che va superato, o come stimolo di cui non va fatto un motivo[1]. Perciò la filosofia trascendentale è filosofia[2] della ragion pura semplicemente speculativa. Giacchè tutto ciò che è pratico, in quanto comprende de' motivi, ha attinenza con i sentimenti, che appartengono alle fonti empiriche della conoscenza.

Se dunque si vuol dividere questa scienza dal punto di vista generale di un sistema, la scienza, che ci accingiamo ad esporre, deve comprendere, in primo luogo, una dottrina degli elementi, e in secondo luogo, una dottrina del metodo della ragion pura. Ciascuna di queste parti principali avrebbe poi sue proprie suddivisioni, il cui fondamento tuttavia non è qui ancora il luogo di esporre. In una introduzione o avvertenza preliminare par che sia necessario soltanto notare che si danno due tronchi dell'umana conoscenza, che rampollano probabilmente da una radice comune ma a noi sconosciuta: cioè, senso e intelletto; col primo dei quali ci son dati gli oggetti,

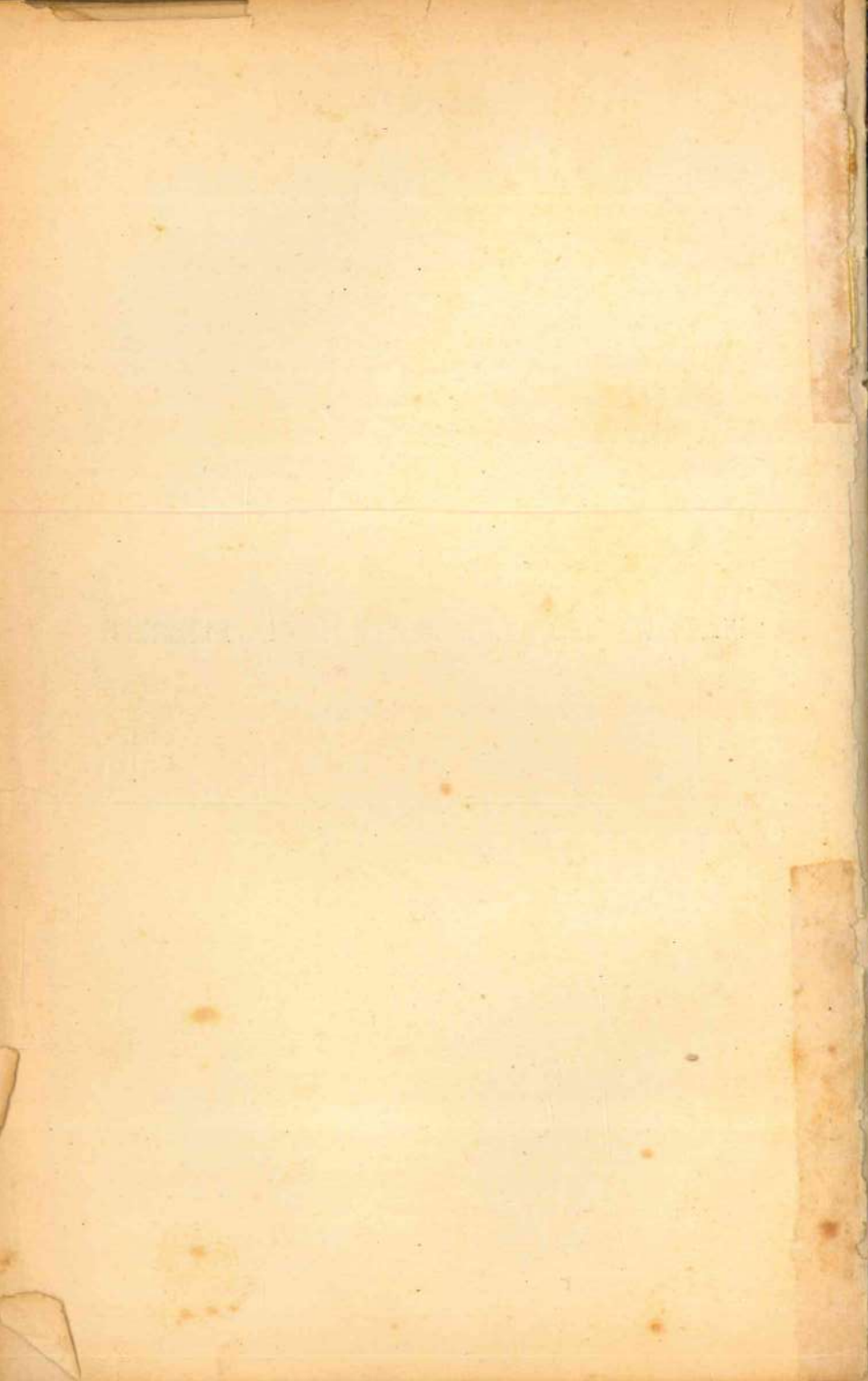
---

1 Prima edizione: « poichè i concetti di piacere e dolore, ecc., che hanno tutti origine empirica, devono esservi presupposti ».

2 *Weltweisheit* (= sapienza mondana).

col secondo essi sono pensati. Ora il senso, in quanto deve contenere rappresentazioni a priori, che formano la condizione a cui ci son dati gli oggetti, apparterrebbe alla filosofia trascendentale. La teoria trascendentale della sensibilità dovrebbe spettare alla prima parte della scienza degli elementi, poichè le condizioni, a cui soltanto gli oggetti sono dati alla conoscenza umana, precedono quelle, a cui i medesimi oggetti sono pensati.

I

DOTTRINA TRASCENDENTALE DEGLI ELEMENTI

PARTE PRIMA

ESTETICA TRASCENDENTALE

§ 1.[1]

Se in qualunque modo e con qualunque mezzo una conoscenza si può sempre riferire ad oggetti, quella tuttavia, per cui tale riferimento avviene immediatamente, e che ogni pensiero ha di mira come mezzo, è l'*intuizione*. Ma questa ha luogo soltanto a condizione che l'oggetto ci sia dato; e questo, a sua volta, è possibile, almeno per noi uomini[2], solo in quanto modifichi in certo modo lo spirito. La capacità (recettività) di ricevere rappresentazioni pel modo in cui siamo modificati dagli oggetti, si chiama *sensibilità*. Gli oggetti dunque ci son dati per mezzo della sensibilità, ed essa sola ci fornisce *intuizioni*; ma queste vengono pensate dall'intelletto, e da esso derivano i *concetti*. Ma ogni pensiero deve, direttamente o indirettamente, mediante certe note[3], riferirsi infine a intuizioni, e perciò, in noi, alla sensibilità, giacchè in altro modo non può esserci dato verun oggetto.

L'azione di un oggetto sulla capacità rappresentativa, in quanto noi ne siamo affetti, è *sensazione*. Quella intuizione, che si riferisce a un oggetto mediante la sensa-

---

1 La divisione in paragrafi mancava nella 1ª ediz.

2 « almeno per noi uomini » è un'aggiunta della 2ª ediz.

3 « mediante certe note » è un'aggiunta della 2ª ediz.

zione, dicesi *empirica*. L'oggetto indeterminato di una intuizione empirica si dice *fenomeno*[1].

Nel fenomeno, io chiamo *materia* ciò che corrisponde alla sensazione; ciò invece, per cui il molteplice del fenomeno possa essere ordinato[2] in determinati rapporti, chiamo *forma* del fenomeno. Poichè quello, in cui soltanto le sensazioni si ordinano e possono esser poste in una forma determinata, non può essere da capo sensazione; così la materia di ogni fenomeno deve bene esser data solo a posteriori, ma la forma di esso dev'essere del tutto a priori, bella e pronta nello spirito; e però potersi considerare separata da ogni sensazione.

Tutte le rappresentazioni, nelle quali non è mescolato nulla di ciò che appartiene alla sensazione, le chiamo *pure* (in senso trascendentale). Quindi la forma pura delle intuizioni sensibili in generale si troverà a priori nello spirito, nel quale tutta la varietà dei fenomeni viene intuita in determinati rapporti. Questa forma pura della sensibilità si chiamerà essa stessa *intuizione pura*. Così, se dalla rappresentazione di un corpo separo ciò che ne pensa l'intelletto, come sostanza, forza, divisibilità, ecc., e a un tempo ciò che appartiene alla sensazione, come impenetrabilità, durezza, colore, ecc., mi resta tuttavia qualche cosa di questa intuizione empirica, cioè l'estensione e la forma. Queste appartengono alla intuizione pura, che ha luogo a priori nello spirito, anche senza un attuale oggetto dei sensi, o una sensazione, quasi semplice forma della sensibilità.

Chiamo *estetica trascendentale*[3] una scienza di

---

1 Il testo ha *Erscheinung* = apparizione, o parvenza. Ma tanto l'uno quanto l'altro di questi termini dicono in italiano qualcosa di troppo più particolare dell'*Erscheinung* di Kant, che è, come egli dice altrove, l'oggetto della percezione. Quindi preferiamo tradurlo con « fenomeno », adoperando egli infatti promiscuamente *Erscheinung* e *Phaenomenon*.

2 La 1ª ediz.: « intuito ».

3 I tedeschi sono i soli, che si servano al presente della parola *estetica* per indicare ciò che gli altri chiamano critica del gusto. La ragione sta nella fallita speranza dell'eccellente analista *Baumgarten*, il quale credette di ri-

tutti i principii a priori della sensibilità. Deve esserci una tale scienza, che costituisca la prima parte di una dottrina trascendentale degli elementi, in opposizione a quella che contiene i principii del pensiero puro e vien denominata logica trascendentale.

Nella estetica trascendentale, dunque, noi isoleremo dapprima la sensibilità, separandone tutto ciò che ne pensa coi suoi concetti l'intelletto, affinchè non vi resti altro che l'intuizione empirica. In secondo luogo, separeremo ancora da questa ciò che appartiene alla sensazione, affinchè non ne rimanga altro che la intuizione pura e la semplice forma dei fenomeni, che è ciò solo che la sensibilità può fornire a priori. In questa ricerca si troverà che vi ha due forme pure di intuizione sensibile, come principii della conoscenza a priori, cioè spazio e tempo, del cui esame noi ci occuperemo or ora.

---

durre a principii razionali il giudizio critico del bello, e di elevarne le regole a scienza. Ma codesto sforzo è vano. Imperocchè le dette regole e i criteri del gusto sono per le loro principali fonti (*), empirici, e però non possono mai servire a determinate leggi a priori, sulle quali dovrebbe appoggiarsi il nostro giudizio del bello: piuttosto questo forma la pietra di paragone della validità di quelli. Sarebbe perciò ragionevole o abbandonare di nuovo questa denominazione, e mantenerla a quella dottrina che è vera scienza (con che ci si avvicinerebbe anche alla lingua e al significato degli antichi, presso i quali famosa fu la divisione della conoscenza in αἰσθητὰ καὶ νοητά); oppure assegnare la parola sia alla filosofia speculativa sia all'estetica, prendendola ora in senso trascendentale, ora in senso psicologico (**). *(N. di K.)*

La parola Estetica, come nome della scienza speciale del bello, venne per la prima volta usata dal BAUMGARTEN nel 1735, nella dissertazione *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poëma pertinentibus* (ristampata da B. CROCE, Napoli, 1900).

(*) La attenuazione « principali », è della 2ª edizione.

(**) Le parole « oppure mantenere... psicologico » sono una aggiunta della 2ª edizione.

SEZIONE PRIMA

Dello spazio.

§ 2.

Esposizione metafisica di questo concetto [1].

Mediante il senso esterno (una delle proprietà del nostro spirito) noi ci rappresentiamo gli oggetti come fuori di noi, e tutti insieme nello spazio. Quivi sono determinate, o determinabili, la loro forma, grandezza e reciproche relazioni. Il senso interno, mediante il quale lo spirito intuisce se stesso, o un suo stato interno, non ci dà invero nessuna intuizione dell'anima stessa, come di oggetto; ma c'è tuttavia una forma determinata per la quale soltanto è possibile l'intuizione del suo stato interno, in modo che tutto ciò che spetta alle determinazioni interne, vien rappresentato in rapporti di tempo. Il tempo non può essere intuito esternamente, come non può essere intuito lo spazio quasi qualcosa che sia in noi. Che cosa sono dunque lo spazio e il tempo? Sono entità reali? o sono soltanto determinazioni, o anche rapporti delle cose, ma in modo che appartengano ad esse anche in sè, ancorchè non intuite, oppure son tali che appartengono soltanto alla forma dell'intuizione, e perciò alla costituzione soggettiva del nostro spirito, senza la quale cotesti predicati non potrebbero esser riferiti a veruna cosa? Per venire in chiaro di questo punto, esporremo dapprima l'idea dello spazio. Per esposizione *(expositio)* intendo la chiara (anche se non particolareggiata) rappresentazione di ciò che appartiene a un concetto; è poi metafisica, se

1 Titolo aggiunto nella 2ª edizione.

contiene quello che rappresenta il concetto come dato a priori.

1. Lo spazio non è un concetto empirico, ricavato da esperienze esterne. Infatti, affinchè certe sensazioni vengano riferite a qualcosa fuor di me (cioè a qualcosa in un luogo dello spazio diverso da quello in cui mi trovo io), e affinchè io possa rappresentarmele come esterne e accanto[1] le une alle altre, quindi non solo differenti ma anche in luoghi differenti, deve esserci già a fondamento la rappresentazione dello spazio. Pertanto, la rappresentazione dello spazio non può esser nata per esperienza da rapporti del fenomeno esterno; ma l'esperienza esterna è essa stessa possibile, prima di tutto, per la detta rappresentazione[2].

2. Lo spazio è una rappresentazione necessaria a priori, la quale sta a fondamento di tutte le intuizioni esterne. Non si può mai formare la rappresentazione che non vi sia spazio, sebbene si possa benissimo pensare che in esso non si trovi nessun oggetto. Lo spazio vien dunque considerato come la condizione della possibilità dei fenomeni, non come una determinazione dipendente da essi; ed è una rappresentazione a priori, la quale è necessariamente a fondamento di fenomeni esterni.

3. Lo spazio non è un concetto discorsivo o, come si dice, universale dei rapporti delle cose in generale, ma una

---

1 « e accanto », aggiunta della 2ª edizione.

2 Seguivano qui nella 1ª edizione alcune illustrazioni, rimaneggiate ed estese alquanto al principio del seguente numero 3, nella 2ª edizione. Giova riferirle: « 3. Su questa necessità a priori si fonda la certezza apodittica di tutti i principii geometrici e la possibilità delle loro costruzioni a priori. Se infatti questa rappresentazione dello spazio fosse un concetto ottenuto a posteriori, ricavato dalla generale esperienza esterna, i primi principii della determinazione matematica non sarebbero altro che percezioni. Avrebbero cioè tutta la contingenza della percezione, e non sarebbe perciò necessario che fra due punti ci sia solo una linea retta, ma dovrebbe insegnarcelo ogni volta di nuovo l'esperienza. Ciò che è derivato dall'esperienza, ha inoltre solo una universalità relativa, cioè per induzione. Si potrebbe dire soltanto: per quanto si è osservato sino ad ora, non si è trovato uno spazio che avesse più di tre dimensioni ». Ai numeri seguenti 3 e 4, corrispondevano nella 1ª edizione i numeri 4 e 5.

intuizione pura. Perchè, primieramente, non ci si può rappresentare se non uno spazio unico, e, se si parla di molti spazi distinti, s'intende soltanto parti dello stesso spazio unico e universale. Non è possibile che queste parti precedano allo spazio unico ed universale, quasi suoi elementi costitutivi (dai quali risulti poi l'insieme), ma non sono pensate se non *in esso*. Egli è essenzialmente unico, in esso la molteplicità, quindi anche il concetto universale di spazio in generale, si forma esclusivamente su limitazioni[1]. Ne segue che, quanto a' suoi concetti, una intuizione a priori (non empirica) sta a base di tutti i concetti di esso. Così anche tutti i principii geometrici, per esempio che in un triangolo la somma di due lati è maggiore del terzo, non vengono mai ricavati dai concetti universali di linea e di triangolo, bensì dalla intuizione, e a priori con certezza apodittica.

4. Lo spazio vien rappresentato come una grandezza infinita *data*. Ora, se conviene certo pensare ogni concetto come una rappresentazione contenuta in un numero infinito di differenti rappresentazioni possibili (come loro nota comune), esso dunque le comprende *sotto di sè*; ma nessun concetto, come tale, può esser considerato come contenente in sè l'infinita moltitudine delle rappresentazioni. Pure, lo spazio è pensato così (giacchè tutte le parti dello spazio coesistono nello spazio infinito). Sicchè la rappresentazione originaria dello spazio è *intuizione a priori*, e non *concetto*[2].

---

1 Cioè, a determinati spazi circoscritti.

2 Nella 1ª edizione: « Lo spazio viene rappresentato come una grandezza infinita. Un concetto generale dello spazio (comune così a un piede come a un braccio) non si può determinare rispetto alla grandezza. Se non vi fosse l'illimitatezza nel progresso della intuizione, non si potrebbe dare un concetto di relazioni che contenesse un principio della infinità di essa.

§ 3.[1]

Esposizione trascendentale del concetto di spazio.

Per esposizione trascendentale intendo la definizione d'un concetto, come principio dal quale si possa scorgere la possibilità di altre conoscenze sintetiche a priori. A questo fine si richiede: 1) che realmente tali conoscenze discendano dal concetto dato; 2) che tali conoscenze sieno possibili solo se si suppone una determinata definizione di questo concetto.

La geometria è una scienza che determina le proprietà dello spazio sinteticamente e, nondimeno, a priori. Quale dev'essere dunque la rappresentazione dello spazio, affinchè sia possibile di esso una tale conoscenza? Originariamente dev'essere un'intuizione; perchè da un semplice concetto non possono derivare proposizioni che lo oltrepassino, come accade in geometria (*Introd.*, V). Ma tale intuizione dev'essere in noi a priori, cioè prima di ogni percezione di un oggetto; e perciò intuizione pura, non empirica. Le proposizioni geometriche infatti son tutte quante apodittiche, cioè congiunte con la coscienza della loro necessità; per es., che lo spazio ha solo tre dimensioni; ma tali proposizioni non possono essere giudizi empirici o sperimentali, nè derivarne (*Introd.*, II).

Come dunque può essere nello spirito una intuizione esterna, che preceda agli oggetti stessi, e nella quale il concetto di questi possa esser determinato a priori? Evidentemente solo ad un patto, che essa abbia sua sede soltanto nel soggetto, come sua disposizione formale ad essere modificato dagli oggetti, e a conseguire per tal modo la loro immediata rappresentazione, cioè l'intuizione, dunque soltanto in quanto forma del senso esterno in generale.

---

[1] Aggiunta della 2ª edizione. Tutto questo paragrafo è un rifacimento, in sunto, dei §§ 6-9 dei *Prolegomeni*.

Solo la nostra definizione pertanto rende comprensibile la *possibilità della geometria*, come conoscenza sintetica *a priori*. Ogni specie di definizione che trascuri questo punto, anche se in apparenza abbia con essa qualche somiglianza, può esserne distinta nel modo più sicuro a questo contrassegno.

COROLLARI DEI CONCETTI PRECEDENTI

a) Lo spazio non rappresenta punto una proprietà di qualche cosa in sè, o le cose nel loro mutuo rapporto; ossia, non è una determinazione di esse, che appartenga agli oggetti stessi, e che rimanga anche se si faccia astrazione da tutte le condizioni soggettive dell'intuizione. Giacchè nè le determinazioni assolute, nè quelle relative possono esser intuite prima dell'esistenza delle cose, alle quali appartengono, e quindi a priori.

b) Lo spazio non è altro se non la forma di tutti i fenomeni del senso esterno, cioè la condizione soggettiva della sensibilità, a cui soltanto ci è possibile un'intuizione esterna. Ora, poichè l'attitudine recettiva del soggetto ad essere modificato dagli oggetti, precede necessariamente a tutte le intuizioni di questi oggetti, è facile intendere come la forma di tutti i fenomeni possa esser data nello spirito prima di tutte le effettive percezioni, e perciò a priori; e come essa, in quanto intuizione pura, nella quale tutti gli oggetti devono essere determinati, possa contenere i principii de' loro rapporti anteriormente a ogni esperienza.

Noi possiamo quindi solo dal punto di vista umano parlare di spazio, di essere esteso, ecc. Ma, se uscissimo dalla condizione soggettiva, nella quale soltanto possiamo conseguire un'intuizione esterna, finchè cioè siamo modificati dalle cose esterne, l'idea di spazio non significherebbe più nulla. Questo predicato viene attribuito alle cose solo in quanto esse appariscono a noi, sono cioè oggetti della sen-

sibilità. La forma costante di questa recettività, che chiamiamo sensibilità, è condizione necessaria di tutti i rapporti, in cui gli oggetti sono intuiti come fuor di noi; e, se si astrae da questi oggetti, essa è una intuizione pura, che porta il nome di spazio. Poichè le condizioni particolari della sensibilità non possiamo farle condizioni della possibilità delle cose, ma solo dei loro fenomeni, così possiamo ben dire, che lo spazio abbraccia tutte le cose che possono apparirci esternamente, ma non tutte le cose in se stesse, possano esse esser intuite o no da qualsivoglia soggetto. Giacchè noi non possiamo punto giudicare delle intuizioni di altri esseri pensanti, se esse sieno o no legate alle stesse condizioni che limitano la nostra intuizione, e che sono per noi universalmente valide. Che se al concetto del soggetto aggiungiamo la restrizione di un giudizio, allora il giudizio vale incondizionatamente. La proposizione « tutte le cose sono l'una accanto all'altra nello spazio », vale con la restrizione che per cose s'intenda gli oggetti della nostra intuizione sensibile. Ma, se aggiungo al concetto la condizione, e dico: « le cose come fenomeni esterni sono l'una accanto l'altra nello spazio », questa legge vale universalmente e senza restrizione. Le nostre osservazioni dunque c'insegnano la *realtà* (cioè, la validità oggettiva) dello spazio, rispetto a tutto ciò che può venirci innanzi nel mondo esterno come oggetto; e a un tempo l'*idealità* dello spazio, rispetto alle cose, se dalla ragione esse siano considerate in se stesse, cioè senza riguardo alla natura del nostro senso. Noi affermiamo dunque la *realtà empirica* dello spazio (rispetto a tutta la esperienza esterna possibile), e nondimeno l'*idealità trascendentale* di esso, ossia che lo spazio non è più nulla, appena prescindiamo dalla condizione della possibilità di ogni esperienza, e lo assumiamo come qualcosa che stia a fondamento delle cose in se stesse.

Oltre lo spazio, non c'è nessun'altra rappresentazione soggettiva che si riferisca a qualcosa di esterno, e che possa dirsi a priori oggettiva. Giacchè da nessun'altra, come

dall'intuizione dello spazio (§ 3), è possibile ricavare proposizioni sintetiche a priori. A parlar propriamente, quindi, non converrebbe loro [1] nessuna idealità, sebbene s'accordino con la rappresentazione dello spazio in ciò, che si riferiscono soltanto alla natura soggettiva di una specie dei sensi, per es.: vista, udito, tatto, per le sensazioni dei colori, suoni, calore; ma queste, poichè sono semplici sensazioni, e non intuizioni, non fanno conoscere in sè nessun oggetto almeno a priori [2].

L'osservazione andava fatta, per impedire che venisse in mente di spiegare l'affermata idealità dello spazio con esempi affatto inadeguati, poichè per es. i colori, il gusto, ecc., sono considerati a ragione non come proprietà delle cose, ma semplicemente come modificazioni del nostro soggetto, le quali anzi possono essere differenti nei differenti uomini. In questo caso, infatti, ciò che originariamente è già soltanto fenomeno, per es. una rosa, nel senso empirico vale come cosa in sè, che tuttavia può apparire diversamente a ciascun occhio rispetto al colore.

---

1 Cioè alle altre rappresentazioni relative a qualcosa di esterno.

2 Invece degli ultimi periodi « Da nessun'altra... tanto meno a priori », la 1ª edizione aveva: « Quindi, questa condizione soggettiva di tutti i fenomeni esterni non può esser paragonata con nessun'altra. Il buon sapore d'un vino non appartiene alle determinazioni oggettive di esso, e perciò di un oggetto considerato magari come fenomeno, ma alla speciale conformazione del senso nel soggetto che lo gusta. I colori non sono punto qualità dei corpi, della cui intuizione fanno parte, ma soltanto modificazioni del senso della vista, che viene in un certo modo affetto dalla luce. Al contrario, lo spazio, come condizione degli oggetti esterni, appartiene necessariamente al loro fenomeno o intuizione. Sapore e colori non son per nulla condizioni necessarie, in cui soltanto le cose possan diventare oggetti per noi dei sensi. Essi non sono se non effetti accidentali e accessorii della nostra speciale organizzazione connessi col fenomeno. Non sono perciò rappresentazioni a priori, anzi sono fondati nella sensazione; il buon sapore poi anche sul sentimento (piacere, pena), come effetto della sensazione. Così pure nessuno può avere a priori nè una rappresentazione di colore, nè una rappresentazione di sapore; lo spazio invece riguarda soltanto la forma pura della intuizione, non comprende perciò in sè nessuna sensazione (nulla di empirico), e tutti i modi e le determinazioni dello spazio possono, anzi devono, poter esser rappresentate a priori, se debbono derivarne così i concetti delle forme come i loro rapporti. Soltanto per lo spazio è possibile che le cose sieno per noi oggetti esterni ».

Al contrario, il concetto trascendentale dei fenomeni nello spazio è un avvertimento critico, che in generale niente di quel che è intuito nello spazio, è cosa in sè; e ancora, che lo spazio non è una forma delle cose, la quale sia in qualche modo propria delle cose in se stesse: ma che gli oggetti in sè ci sono affatto ignoti, e quelli che chiamiamo oggetti esterni, non sono altro che semplici rappresentazioni della nostra sensibilità; la cui forma è lo spazio, ma il cui vero correlato, la cosa in sè, rimane pertanto affatto sconosciuto e inconoscibile, ma non è mai domandato all'esperienza.

SEZIONE SECONDA

Del tempo.

§ 4.

Esposizione metafisica del concetto del tempo.

1. Il tempo non è un concetto empirico, ricavato da una esperienza. La simultaneità o la successione non cadrebbe neppure nella percezione, se non vi fosse a priori a fondamento la rappresentazione del tempo. Solo se presupponiamo il tempo, è possibile rappresentarsi che qualcosa sia nello stesso tempo (simultaneamente), o in tempi diversi (successivamente).

2. Il tempo è una rappresentazione necessaria, che sta a base di tutte le intuizioni. Non si può, rispetto ai fenomeni in generale, sopprimere il tempo, quantunque sia del tutto possibile toglier via dal tempo tutti i fenomeni. Il tempo dunque è dato a priori. Soltanto in esso è possibile la realtà dei fenomeni. Questi possono sparir tutti, ma il tempo stesso (come condizione universale della loro possibilità) non può esser soppresso.

3. Su questa necessità a priori si fonda anche la possibilità di principii apodittici dei rapporti di tempo, o assiomi del tempo in generale. Esso ha una sola dimensione; diversi tempi non sono insieme, ma successivi (come diversi spazi non sono successivi, ma insieme). Questi principii non possono esser desunti dall'esperienza, perchè questa non potrebbe darci nè universalità rigorosa, nè certezza apodittica. Potremmo dire soltanto: così ci dice la percezione comune, ma non: così deve essere. Questi principii valgono come leggi per le quali è possibile l'esperienza in generale, e ci istruiscono prima, non per mezzo di essa.

4. Il tempo non è un concetto discorsivo o, come si dice, universale, ma una forma pura dell'intuizione sensibile. I diversi tempi non sono se non parti appunto dello stesso tempo. Ma la rappresentazione, che non può esser data se non per un solo oggetto, si chiama intuizione. Inoltre, la proposizione, che tempi diversi non possono essere insieme, non si può dedurre da un concetto generale. Questa proposizione è sintetica, e non può essere dedotta solo da concetti. È dunque immediatamente contenuta nell'intuizione e rappresentazione del tempo.

5. L'infinità del tempo non significa se non che tutte le quantità determinate di tempo sono possibili solo come limitazioni di un tempo unico, che stia a loro fondamento. Quindi la rappresentazione originaria t e m p o dev'essere data senza limitazioni. Ma quando le parti stesse e ogni grandezza di un oggetto non si possono rappresentare determinate se non con una limitazione, allora la rappresentazione totale non può esser data mediante concetti (perchè essi non contengono se non rappresentazioni parziali), ma a fondamento di esse dev'esserci un'intuizione immediata.

§ 5.[1]

Esposizione trascendentale del concetto del tempo.

Posso per ciò rinviare al n. 3[2], dove io, per esser breve, ho detto che cosa sia propriamente trascendentale, dopo l'articolo della esposizione metafisica. Qui soggiungo ancora, che il concetto del cangiamento, e con esso il concetto del movimento (come cangiamento di luogo), è possibile solo nella rappresentazione di tempo; che, se questa rappresentazione non fosse intuizione (interna) a priori, nessun concetto, quale che sia, potrebbe rendere intelligibile la possibilità d'un cangiamento, cioè dell'unione in uno e medesimo oggetto di predicati opposti contradittori (per es., l'essere e il non essere appunto della stessa cosa nello stesso luogo). Solo nel tempo, ossia una dopo l'altra, possono incontrarsi insieme in una cosa due determinazioni opposte contradittorie. Il nostro concetto del tempo ci spiega dunque la possibilità di tante conoscenze sintetiche a priori, quante ce ne propone la teoria generale del moto, che non ne è poco feconda.

§ 6.

Corollari di questi concetti.

a) Il tempo non è qualcosa che sussista per se stesso, o aderisca alle cose, come determinazione oggettiva, e che perciò resti, anche astrazion fatta da tutte le condizioni soggettive della intuizione di quelle: perchè nel primo caso sarebbe qualcosa che senza un soggetto reale sarebbe tuttavia reale. Per quanto riguarda il secondo caso, come de-

---

1 Questo paragrafo è una aggiunta della 2ª edizione.

2 Nel paragrafo precedente.

terminazione o ordine inerente alle cose stesse, non potrebbe precedere gli oggetti come loro condizione, ed esser conosciuto e intuito a priori per mezzo di proposizioni sintetiche. Ciò che invece ha luogo, se il tempo non è altro che la condizione soggettiva, per cui tutte le intuizioni possono accadere in noi. Giacchè allora questa forma delle intuizioni interne può essere rappresentata a priori, cioè prima degli oggetti.

b) Il tempo non è altro che la forma del senso interno, cioè dell'intuizione di noi stessi e del nostro stato interno. Infatti, il tempo non può essere una determinazione di fenomeni esterni: non appartiene nè alla figura, nè al luogo, ecc.; determina, al contrario, il rapporto delle rappresentazioni nel nostro stato interno. E appunto perchè questa intuizione interna non ha nessuna figura, noi cerchiamo di supplire a questo difetto con analogie, e rappresentiamo la serie temporale con una linea che si prolunghi all'infinito, nella quale il molteplice forma una serie avente una sola dimensione; e dalle proprietà di questa linea derivano tutte quelle del tempo, fuorchè questa sola: che le parti della linea sono simultanee, laddove le parti del tempo sempre successive. Da ciò risulta che la rappresentazione del tempo stesso è una intuizione, poichè tutti i suoi rapporti possono essere espressi per mezzo di una intuizione esterna.

c) Il tempo è la condizione formale a priori di tutti i fenomeni in generale. Lo spazio, essendo la forma pura di tutte le intuizioni esterne, è limitato (come condizione a priori) ai soli fenomeni esterni. Invece, poichè tutte le rappresentazioni — abbiano o no oggetti esterni — pure in se stesse, quali modificazioni dello spirito, appartengono allo stato interno; e poichè questo stato interno rientra sotto la condizione formale dell'intuizione interna, e però del tempo; così il tempo è condizione a priori di ogni fenomeno in generale; condizione, invero, immediata dei fenomeni interni (dell'anima nostra), e però mediatamente anche degli esterni. Se posso dire a priori: tutti i fenomeni

esterni sono determinati a priori nello spazio e secondo relazioni spaziali; posso anche, movendo dal principio del senso interno, dire universalmente: tutti i fenomeni in generale, cioè tutti gli oggetti dei sensi, sono nel tempo, e stanno fra di loro necessariamente in rapporti di tempo.

Se noi facciamo astrazione dalla nostra maniera di intuire internamente noi stessi e di cogliere mediante codesta intuizione anche le intuizioni esterne nella facoltà rappresentativa, e consideriamo quindi gli oggetti come qualcosa per sè stante, il tempo non è più nulla. Esso ha validità oggettiva soltanto rispetto ai fenomeni, poichè fenomeni sono le cose che noi apprendiamo come oggetti del nostro senso; ma non è più oggettivo, se si astrae dalla sensibilità della nostra intuizione, e perciò dal modo di rappresentare che ci è proprio, e si parla di cose in generale. Il tempo è dunque unicamente condizione soggettiva della nostra (umana) intuizione (che è sempre sensibile, cioè in quanto noi veniamo modificati da oggetti), e non è nulla in se stesso, fuori del soggetto. Ciò non ostante, rispetto a tutti i fenomeni, quindi anche a tutte le cose, che ci si possono presentare nell'esperienza, esso è necessariamente oggettivo. Non possiamo dire: tutte le cose sono nel tempo, perchè, nel concetto delle cose in generale, si fa astrazione da ogni specie di intuizione delle medesime, laddove questa è la condizione speciale per cui il tempo entra nella rappresentazione degli oggetti. Ma, aggiungendo a quel concetto la condizione, e dicendo: « tutte le cose, in quanto fenomeni (oggetti dell' intuizione sensibile), sono nel tempo », il principio acquista la sua oggettiva legittimità e universalità a priori.

Le nostre osservazioni dimostrano quindi la realtà empirica del tempo, cioè la sua validità obbiettiva rispetto a tutti gli oggetti, che possano mai esser dati ai nostri sensi. E poichè la nostra intuizione è sempre sensibile, così non può esserci dato mai nell'esperienza un oggetto, che non sia soggetto alla condizione del tempo. D'altra parte, noi contestiamo al tempo ogni pretesa a realtà as-

soluta, nel senso che, anche indipendentemente dalla forma della nostra intuizione sensibile, inerisca assolutamente alle cose come loro condizione o qualità. Tali proprietà, spettanti alle cose in sè, non potranno mai esserci date mediante i sensi. In ciò dunque consiste l'idealità trascendentale del tempo, secondo la quale esso non è niente, ove si prescinda dalle condizioni soggettive dell'intuizione sensibile, e non può esser considerato nè come sussistente nè come inerente agli oggetti in se stessi (senza rapporto alla nostra intuizione). Tuttavia questa idealità, al pari di quella dello spazio, non può essere paragonata ai dati surrettizi delle sensazioni, poichè lì il fenomeno stesso, cui tali predicati ineriscono, si suppone sempre che abbia quella realtà oggettiva, che qui vien del tutto a mancare; salvo che essa è soltanto empirica, cioè riguarda l'oggetto stesso come semplice fenomeno: di che è da rivedere sopra la nota alla sezione precedente.

§ 7.

Chiarimento.

Contro questa teoria, che ammette la realtà empirica del tempo, ma ne contesta la realtà assoluta e trascendentale, ho ricevuto, da parte di uomini intelligenti, una obbiezione talmente concorde, da farmi argomentare che si dovrebbe naturalmente presentare ad ogni lettore, a cui queste questioni non siano familiari. Essa dunque suona: i cangiamenti esistono realmente (lo prova l'interno mutarsi delle nostre proprie rappresentazioni, quand'anche si volesse negare tutti i fenomeni esterni unitamente ai loro cangiamenti). Ora i cangiamenti delle rappresentazioni non sono possibili se non nel tempo; dunque il tempo è qualcosa di reale. La risposta non presenta nessuna difficoltà. Accetto tutto l'argomento. Il tempo, non v'ha dubbio, è qualcosa di reale, cioè la forma reale dell'intuizione

interna. Ha dunque realtà soggettiva rispetto all'esperienza interna, cioè: io ho realmente la rappresentazione del tempo e delle mie determinazioni in esso. Esso è dunque da considerare reale non come oggetto, ma come modo di rappresentazione di me stesso come oggetto. Ma, se io stesso o un altro ente mi potesse percepire senza questa condizione della sensibilità, quelle stesse determinazioni appunto, che noi ora ci raffiguriamo come cangiamenti, darebbero una conoscenza, nella quale la rappresentazione del tempo e con essa quella del cangiamento, non avrebbe più luogo. Resta dunque la sua realtà empirica come condizione di tutte le nostre esperienze. Solo la realtà assoluta, dopo ciò che abbiamo detto, non può essergli riconosciuta. Esso non è se non la forma delle nostre intuizioni interne[1]. Se si toglie da esso la condizione speciale della nostra sensibilità, sparisce anche il concetto di tempo, ed essa non appartiene agli oggetti stessi, ma semplicemente al soggetto che li intuisce.

Ma la causa, per cui tale obbiezione è fatta così concordemente, e da coloro che pur non trovano nulla da obbiettare contro la dottrina della idealità dello spazio, è questa. La realtà assoluta dello spazio essi non speravano di poterla dimostrare apoditticamente, poichè contro di essi sta l'idealismo, secondo il quale la realtà degli oggetti esterni non è suscettibile di prova rigorosa: laddove quella dell'oggetto del nostro senso interno (di me stesso e del mio stato) è chiara immediatamente per coscienza. Quelli potrebbero esser semplice apparenza; ma questo, a giudizio loro, è innegabilmente qualcosa di reale. Ma essi non han riflettuto che ambedue gli oggetti, senza che la loro realtà come rappresentazione possa esser contestata, non appartengono tuttavia se non al fenomeno, che ha sempre

---

[1] Certo, io posso dire: le mie rappresentazioni si susseguono; ma ciò significa solamente: noi abbiamo coscienza di esse, come in una serie temporale, cioè secondo la forma del senso interno. Il tempo perciò non è considerato come qualcosa in sè, e nemmeno come una determinazione inerente oggettivamente alle cose. *(N. di K.)*

due lati: uno, se si considera l'oggetto in se stesso (astrazion fatta dal modo di intuirlo, ma la cui natura resta perciò sempre problematica); l'altro, se si guarda alla forma dell'intuizione di questo oggetto; che non va cercata nell'oggetto in se stesso, ma nel soggetto al quale l'oggetto appare, e che, nondimeno, conviene realmente e necessariamente all'apparenza[1] dell'oggetto.

Tempo e spazio sono pertanto due fonti del conoscere, dalle quali possono essere attinte a priori varie conoscenze sintetiche, come segnatamente ce ne dà uno splendido esempio la matematica pura, rispetto alla conoscenza dello spazio e de' suoi rapporti. Essi cioè sono, tutti due, forme pure di tutte le intuizioni sensibili; e così rendono possibili proposizioni sintetiche a priori. Ma queste fonti a priori della conoscenza, si determinano da sè i loro confini (che sono semplicemente condizioni della sensibilità), pel fatto che si riferiscono agli oggetti, solo in quanto questi son considerati come fenomeni, ma non rappresentano cose in sè. Solo quelli sono il campo della loro validità, fuori del quale, ove se n'esca, non c'è più uso oggettivo di essi. Questa realtà dello spazio e del tempo, del resto, ci lascia intatta la sicurezza della conoscenza sperimentale; perchè noi siamo ugualmente certi, o che queste forme appartengano alle cose in sè, o solo alla nostra intuizione di queste cose in un modo necessario. Al contrario, coloro che affermano la realtà assoluta dello spazio e del tempo, la considerino come sussistente o soltanto come inerente, vengono di necessità a contraddire ai principii dell'esperienza. Giacchè, se si risolvono per la prima ipotesi (ch'è comunemente il partito dei fisici matematici), devono ammettere due non-enti[2] (spazio e tempo) come eterni ed infiniti, aventi una realtà per sè; che (pur non essendo niente di reale) esistono solo per contenere in sè tutto il reale. Se prendono il secondo partito (che è quello di alcuni fisici me-

---

1 *Erscheinung*.

2 *Undinge* = non-cose.

tafisici), e spazio e tempo valgono per loro come rapporti dei fenomeni (giustapposizione o successione), astratti dall'esperienza, benchè confusamente rappresentanti per tale astrazione: essi debbono negare alle teorie a priori della matematica rispetto alle cose reali (per es. nello spazio) la loro validità o almeno la certezza apodittica, poichè la certezza matematica non è punto a posteriori, e i concetti a priori di spazio e di tempo, secondo questa opinione, vengono ad essere solo creature dell'immaginazione; la fonte della quale in realtà va cercata nell'esperienza, dai cui rapporti astratti l'immaginazione ha composto qualcosa, che contiene ciò che in essa v'è di generale, ma che non può esistere senza le limitazioni che la natura ha con essi congiunte. I primi ci fanno il guadagno di rendersi libero il terreno dei fenomeni per le affermazioni matematiche. Al contrario, si smarriscono per causa di queste stesse condizioni, quando l'intelletto vuol andare al di là di cotesto terreno. I secondi in confronto ci guadagnano di più, cioè non capitano loro incontro le rappresentazioni di spazio e tempo se vogliono giudicare degli oggetti non come fenomeni, ma solo in rapporto coll'intelletto; ma essi non possono nè giustificare (poichè loro manca una intuizione a priori, vera ed oggettivamente valida) la possibilità di conoscenze matematiche a priori, e nè anche mettere le proposizioni sperimentali in un accordo necessario con quelle affermazioni. Nella nostra teoria la vera natura di quelle due forme originarie del senso toglie di mezzo entrambe le difficoltà.

Infine, che l'estetica trascendentale non possa contenere più di questi due elementi, spazio e tempo, è chiaro dal fatto che tutti gli altri concetti appartenenti alla sensibilità — anche quello del movimento, che implica l'uno e l'altro, — suppongono qualcosa di empirico. Questo infatti presuppone la percezione di qualcosa mobile. Ma nello spazio, considerato in se stesso, non c'è mobile; perciò il mobile dev'essere qualcosa che nello spazio si ha solo per mezzo dell'esperienza; e perciò un dato empirico.

Parimenti, l'estetica trascendentale non può contare fra i suoi dati a priori il concetto del cangiamento; perchè non il tempo stesso cangia, ma qualcosa che è nel tempo. A ciò dunque occorre la percezione di un qualunque esistente, e la successione delle sue determinazioni; quindi l'esperienza.

§ 8.

Osservazioni generali sull'estetica trascendentale.

I. Sarà necessario prima di tutto spiegare, più chiaramente che ci sia possibile, quale sia il nostro pensiero sulla natura fondamentale della conoscenza sensibile in generale, per evitare intorno ad esso ogni equivoco [1].

Noi dunque abbiamo voluto dire, che ogni nostra intuizione non è se non la rappresentazione di un fenomeno; che le cose, che noi intuiamo, non sono in se stesse quello per cui noi le intuiamo, nè i loro rapporti sono cosiffatti come ci appariscono, e che se sopprimessimo il nostro soggetto, o anche solo la natura subbiettiva dei sensi in generale, tutta la natura, tutti i rapporti degli oggetti, nello spazio e nel tempo, anzi lo spazio stesso e il tempo sparirebbero, e come fenomeni non possono esistere in sè, ma soltanto in noi. Quel che ci possa essere negli oggetti in sè e separati dalla recettività dei nostri sensi ci rimane interamente ignoto. Noi non conosciamo se non il nostro modo di percepirli, che ci è peculiare, e che non è nè anche necessario che appartenga ad ogni essere, sebbene appartenga a tutti gli uomini. Noi abbiamo da fare solamente con esso. Spazio e tempo sono le forme pure di esso; la sensazione, in generale, la materia. Quelli possiamo conoscere solo a priori, ossia prima di ogni reale percezione, e perciò li chiamiamo intuizione pura: questa invece è nella nostra conoscenza ciò che fa che si dica conoscenza a poste-

[1] Questo capoverso è un'aggiunta della 2ª edizione.

riori, cioè intuizione empirica. Quelli appartengono assolutamente alla nostra sensibilità, qualunque sia la specie delle nostre sensazioni; queste possono essere molto diverse. Anche se portassimo questa nostra intuizione al più alto grado della chiarezza, non ci accosteremmo perciò di più alla natura degli oggetti in sè. Giacchè in ogni caso noi non potremmo conoscere compiutamente se non il nostro modo di intuizione, cioè la nostra sensibilità, e questa sempre nelle condizioni originarie inerenti al soggetto, di spazio e tempo; ma che cosa possano essere gli oggetti, in se stessi, per illuminata che sia la conoscenza dei loro fenomeni, che soltanto ce n'è data, non ci sarebbe mai noto.

L'idea quindi che tutta la nostra sensibilità non sia altro che una rappresentazione confusa delle cose, la quale contenga unicamente ciò che appartiene ad esse in se stesse, ma soltanto in un ammasso di note e di rappresentazioni parziali, che noi non distinguiamo con la coscienza, è una falsificazione del concetto di sensibilità e di fenomeno, che ne rende tutta la dottrina inutile e vana. La differenza tra rappresentazione chiara ed oscura è semplicemente logica, e non concerne il contenuto. Senza dubbio, il concetto del diritto, di cui si serve il buon senso, contiene appunto quello che da esso può sviluppare la più sottile speculazione, salvo che nell'uso comune e pratico non si ha coscienza di queste molteplici rappresentazioni contenute in questo pensiero. Ma non per ciò si può dire che il concetto comune sia sensibile, e contenga un semplice fenomeno, perocchè il diritto non può esser punto un fenomeno [1], ma il suo concetto sta nell'intelletto, e rappresenta una natura (morale) delle azioni, appartenente ad esse, in se stesse. Al contrario, la rappresentazione di un corpo non contiene nulla, nell'intuizione, che possa appartenere a un oggetto in se stesso, ma semplicemente il fenomeno di qualche cosa, e il modo onde noi ne siamo modificati, e

---

[1] *Erscheinen*, apparire (= essere *Erscheinung*, cioè fenomeno).

questa recettività della nostra capacità conoscitiva si chiama sensibilità, e rimane quindi *toto coelo* distinta dalla conoscenza dell'oggetto in se stesso, per quanto quello (il fenomeno) possa scrutare in fondo.

La filosofia di Leibniz e di Wolff dunque ha assegnato a tutte le sue ricerche sulla natura e sull'origine delle nostre conoscenze un punto di vista affatto erroneo, in quanto considerava come puramente logica la differenza fra senso e intelletto, laddove essa invece è manifestamente trascendentale, e non riguarda semplicemente la forma della chiarezza o non chiarezza, ma l'origine e il contenuto di essi; così che noi mediante il primo non già che semplicemente conosciamo oscuramente la natura delle cose in sè, ma non la conosciamo punto; e, appena prescindiamo dalla nostra natura soggettiva, non si trova più, nè può trovarsi, l'oggetto rappresentato con le proprietà, che gli attribuiva l'intuizione sensibile, poichè appunto questa natura soggettiva determina la forma di esso come fenomeno.

Noi distinguiamo sempre bene nei fenomeni ciò che essenzialmente appartiene alla loro intuizione, e vale per ogni senso umano in generale, da ciò che appartiene ad essa solo in modo accidentale; in quanto vale non in rapporto alla sensibilità in generale, ma per una particolare posizione od organizzazione di questo o di quel senso. E allora si dice che la prima conoscenza è quella che rappresenta l'oggetto in se stesso, la seconda invece quella che rappresenta solo il fenomeno. La distinzione è però soltanto empirica. Se ci si ferma ad essa (come comunemente accade) e non si considera da capo, come si dovrebbe, quella intuizione empirica come semplice fenomeno, in modo che non vi si trovi nulla che in qualche modo riguardi una cosa in se stessa, allora la nostra distinzione trascendentale va tutta perduta, e noi abbiamo quindi l'illusione di conoscere cose in sè, quantunque dappertutto (nel mondo sensibile), malgrado le più profonde investigazioni dei loro oggetti, non troviamo altro che fenomeni.

Così noi chiameremo bensì l'arcobaleno semplice fenomeno della pioggia col sole, e questa pioggia cosa in sè; ciò che è anche esatto dal punto di vista fisico, in quanto intendiamo fisicamente l'ultimo concetto, come quello che nell'universale esperienza, in tutte le posizioni differenti verso i sensi, è tuttavia determinato nell'intuizione così e non altrimenti. Ma se prendiamo questo fatto empirico in generale e, senza curarci dell'accordo di esso con ogni senso umano, domandiamo se questo anche rappresenti un oggetto in se stesso (non le gocce di pioggia, perchè allora esse sono già come fenomeni oggetti empirici), la questione del rapporto della rappresentazione con l'oggetto è trascendentale, e non soltanto queste gocce sono semplici fenomeni, ma la loro stessa forma rotonda, e anzi lo spazio in cui cadono, ecc., non sono nulla in sè, bensì semplici modificazioni o fondamenti della nostra intuizione sensibile: ma l'oggetto trascendentale ci resta ignoto.

La seconda cosa importante della nostra Estetica trascendentale è, che essa non merita d'essere accolta semplicemente come un'ipotesi verosimile, ma è tanto sicura e indubitabile, quanto mai si può richiedere che sia una teoria che deve servire di organo. Per rendere pienamente evidente questa sua certezza, scegliamo qualche caso, in cui il suo valore può saltare quasi agli occhi, e per la cui maggior chiarezza può servire ciò che fu detto al § 3.

Supposto pertanto che spazio e tempo sieno in se stessi oggettivi, e condizioni della possibilità delle cose in sè, ne deriva prima di tutto, che da entrambi possono scaturire a priori in gran numero proposizioni apodittiche, sintetiche: in specie dallo spazio, al quale convien qui limitare il nostro esempio. Poichè le proposizioni della geometria sono conosciute sinteticamente a priori e con apodittica certezza, io domando: donde la geometria prende tali proposizioni, e su che si appoggia il nostro intelletto, per giungere a tali verità assolutamente necessarie e valevoli universalmente? Non c'è altra via che o da concetti, o da intuizioni: ma queste e quelli o son dati a priori, o a

posteriori. Gli ultimi, cioè i concetti empirici, al pari di ciò su cui si fondano, ossia dell'intuizione empirica, non possono darci nessuna proposizione sintetica che non sia anche semplicemente empirica, cioè proposizione sperimentale, che quindi non può mai contenere nè quella necessità, nè quella universalità assoluta, che costituiscono il carattere di tutte le proposizioni della geometria. Ma, per quel che sarebbe il primo e unico mezzo, ossia per semplici concetti o per intuizioni a priori, di giungere a conoscenze di questo genere, è chiaro, che da semplici concetti non c'è modo assolutamente di ottenere nessuna conoscenza sintetica, ma soltanto analitica. Prendete la proposizione: due linee rette non possono chiudere uno spazio, e con esse non è possibile nessuna figura; e cercate di dedurla dai concetti di retta e dal numero due. O anche: con tre linee rette è possibile una figura; e provatevi a far altrettanto semplicemente da questi concetti. Ogni vostro sforzo è vano, e vi vedrete obbligati a ricorrere all'intuizione, come fa sempre la geometria. Datevi dunque un oggetto nell'intuizione; di che specie è questa, intuizione pura a priori, o empirica? Se fosse empirica, non potrebbe mai uscirne una proposizione valida universalmente, e tanto meno una proposizione apodittica: perchè l'esperienza non può mai produrne di questa specie. Dovete dunque dare a priori il vostro oggetto nella intuizione, e su di esso fondare la vostra proposizione sintetica. Ora, se non fosse in voi una facoltà di intuire a priori; se questa soggettiva condizione per la forma non fosse a un tempo la universale condizione a priori, a cui soltanto è possibile l'oggetto di questa intuizione stessa (esterna); se l'oggetto (il triangolo) fosse qualcosa in sè, senza rapporto col vostro soggetto, come potreste dire che ciò che è necessario nelle vostre condizioni soggettive per costruire un triangolo, debba necessariamente convenire anche al triangolo in se stesso? Giacchè ai vostri concetti (delle tre linee) non potreste aggiungere più nulla di nuovo (la figura), che dovesse trovarsi necessariamente nell'oggetto, poichè questo è dato

prima della vostra conoscenza, e non in forza di essa. Se lo spazio dunque (e così pure il tempo) non fosse una semplice forma della vostra intuizione, contenente a priori le condizioni in cui soltanto le cose possono essere per voi oggetti esterni, che senza coteste condizioni soggettive in sè non sono niente; voi non potreste, nel modo più assoluto, affermar nulla sinteticamente intorno agli oggetti esterni. È dunque incontestabilmente certo, e non soltanto possibile o verosimile, che lo spazio e il tempo, come condizioni necessarie di ogni esperienza (esterna o interna), sono semplicemente condizioni soggettive di ogni nostra intuizione, in rapporto alla quale quindi tutti gli oggetti sono semplicemente fenomeni, e non cose date per sè in questo modo; di cui anche perciò, quanto alla forma, si può dir molto a priori, ma non mai il minimo che della cosa in sè, che può essere in fondo a questi fenomeni.

II.[1] A conferma di questa teoria dell'idealità così del senso esterno, come dell'interno, e perciò di tutti gli oggetti dei sensi in quanto semplici fenomeni, si può principalmente osservare, che tutto ciò che nella nostra conoscenza appartiene all'intuizione (esclusi, dunque, il piacere e il dolore e il volere, che non sono punto conoscenze) non contiene altro che semplici rapporti: luogo di una intuizione (estensione), cangiamento di luogo (movimento), e leggi secondo le quali questo cangiamento è determinato (forze motrici). Ma che cosa ci sia nel luogo, o che cosa operi nelle cose stesse, oltre il cangiamento di luogo, non può esserci dato per questo mezzo. Ora con semplici rapporti non si conosce una cosa in sè; è dunque da ritenere che, dal momento che mediante il senso esterno non possono esserci date se non semplici rappresentazioni di rapporti, anch'esso nella sua rappresentazione non possa contenere altro che il rapporto di un oggetto col soggetto, e non l'interno dell'oggetto in se stesso. Altrettanto si dica

[1] Ciò che segue, fino alla fine del capitolo, è aggiunta della 2ª edizione.

dell'intuizione interna. Non soltanto le rappresentazioni del senso esterno costituiscono la materia propria, onde noi arricchiamo il nostro spirito, ma il tempo, in cui collochiamo queste rappresentazioni, che precede nella esperienza alla coscienza di queste e, come condizione formale, sta a fondamento del modo in cui noi le poniamo nello spirito, contiene già i rapporti della successione, della simultaneità e di ciò che è simultaneo con la successione (il permanente). Ora ciò che come rappresentazione può precedere ad ogni atto di pensar checchessia è l'intuizione; e se non contiene altro che rapporti, la forma dell'intuizione, la quale, non rappresentando nulla se non in quanto qualcosa è posto nello spirito, non può dunque esser altro che la maniera colla quale lo spirito viene modificato dalla propria attività, o meglio dall'attività della sua rappresentazione, cioè da se stesso; insomma, un senso interno, quanto alla sua forma. Tutto ciò che è rappresentato per mezzo d'un senso, è perciò stesso sempre fenomeno; e un senso interno, dunque, o non dovrebbe punto essere ammesso, o il soggetto, che è oggetto di esso, non potrebbe esser rappresentato per esso se non come fenomeno, non come esso giudicherebbe di se stesso, se la sua intuizione fosse semplice spontaneità, cioè intellettuale. Qui tutta la difficoltà consiste in questo: come un soggetto possa intuire internamente se stesso; ma questa difficoltà è comune a tutte le teorie. La coscienza di se stesso (appercezione) è la semplice rappresentazione dell'Io; e, se tutto il molteplice nel soggetto ci fosse dato da essa spontaneamente, l'intuizione interna sarebbe intellettuale. Nell'uomo, questa coscienza richiede una percezione interna del molteplice datoci già nel soggetto; e la maniera, con la quale questo vario è dato nello spirito senza spontaneità, deve chiamarsi, in grazia di questa differenza, sensibilità. Se poi la facoltà della coscienza deve cercare (apprendere) ciò che è nello spirito, questo deve modificarla; e soltanto in questo modo essa può produrre un'intuizione di se stessa, la cui forma, posta già a fondamento nello

spirito, determina nella rappresentazione di tempo la maniera, onde il molteplice è riunito nello spirito; poichè lo spirito intuisce se stesso, non come si rappresenterebbe immediatamente e spontaneamente, ma come internamente vien modificato; perciò come appare a sè, non come è.

III. Quando io dico: nello spazio e nel tempo così l'intuizione degli oggetti esterni, come anche l'intuizione che lo spirito ha di se stesso rappresenta l'uno e l'altro oggetto così come essa modifica i nostri sensi, cioè come esso pare, ciò non vuol dire che questi oggetti siano una semplice parvenza. Giacchè nel fenomeno gli oggetti, anzi le stesse loro qualità, che ascriviamo a loro, sono considerate come qualcosa di effettivamente dato; e solo in quanto queste qualità dipendono esclusivamente dal modo d'intuizione del soggetto nella relazione dell'oggetto dato con esso, quest'oggetto come fenomeno è distinto dallo stesso come oggetto in sè. Perciò io non dico che i corpi paiono semplicemente essermi esterni, o che l'anima mia pare semplicemente data nella mia autocoscienza, quando affermo che le qualità dello spazio e del tempo, secondo le quali, come condizione della loro esistenza, pongo e quelli e questa, sono nel mio modo di intuire, e non in questi oggetti. Sarebbe un errore il mio, se io facessi una pura parvenza di ciò che devo considerare come fenomeno[1]. Ma ciò non avviene secondo il nostro principio

[1] I predicati del fenomeno possono essere attribuiti all'oggetto stesso in rapporto al nostro senso, per es.: alla rosa il color rosso o l'odore; ma all'oggetto non può mai esser dato il predicato della parvenza, appunto perchè si verrebbe ad attribuire all'oggetto per sè, ciò che gli può convenire solo in rapporto ai sensi o in generale al soggetto, per es.: i due anelli attribuiti una volta a Saturno. Fenomeno è ciò che non appartiene all'oggetto in se stesso, ma si trova sempre nel rapporto di esso col soggetto, ed è inseparabile dalla rappresentazione di questo; giustamente perciò i predicati dello spazio e del tempo sono attribuiti agli oggetti dei sensi come tali, e in ciò non v'è parvenza. Al contrario, se io attribuisco alla rosa in sè il color rosso, a Saturno gli anelli o a tutti gli oggetti esterni in sè l'estensione, senza guardare a un determinato rapporto di questi oggetti col soggetto e senza limitare ad esso il mio giudizio, allora nasce la parvenza. *(N. di K.)*

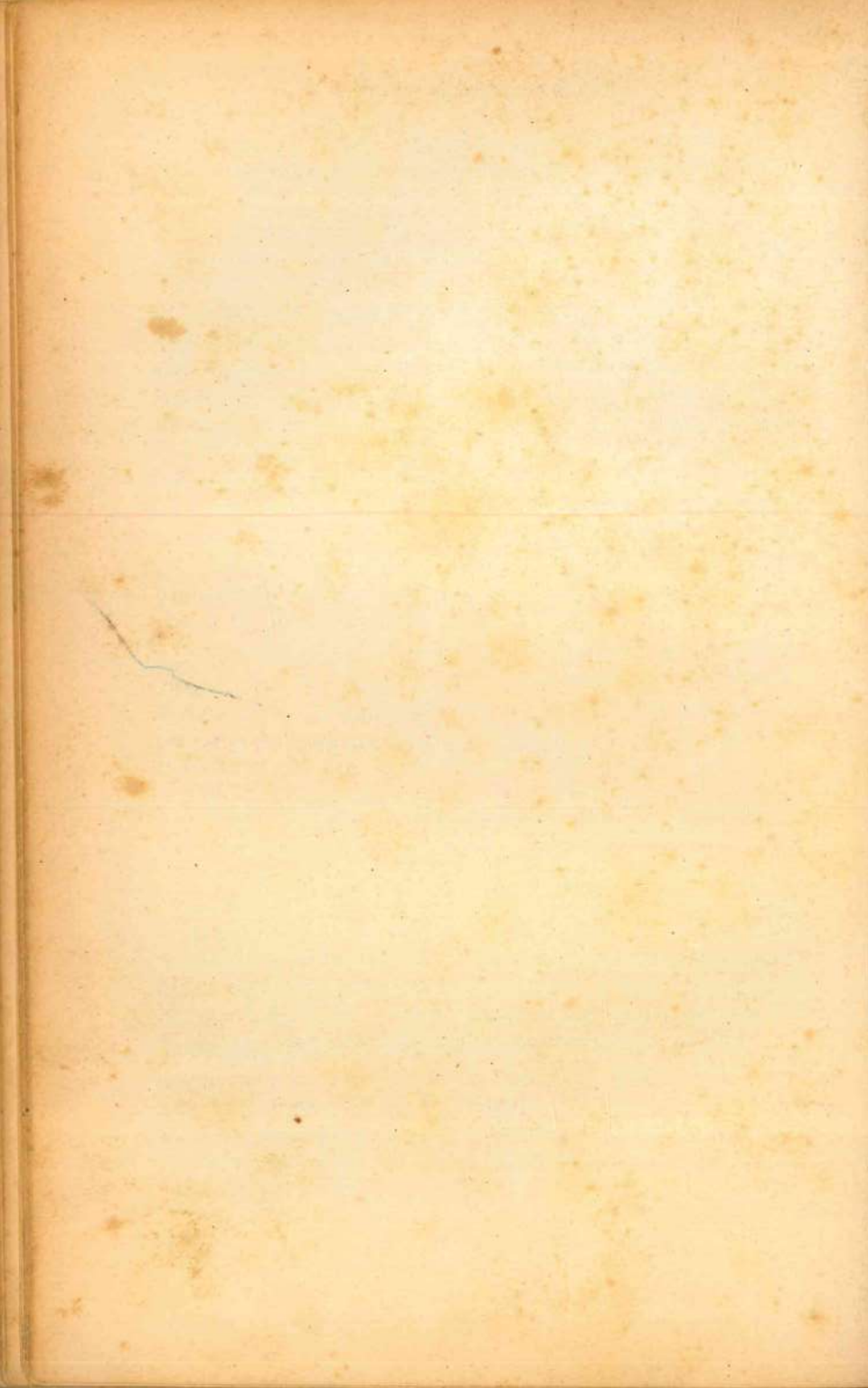
dell'idealità di tutte le nostre intuizioni sensibili; piuttosto, se a quelle forme rappresentative si attribuisse realtà oggettiva, allora potrebbe essere inevitabile che tutto per questa via si convertisse in semplice parvenza. Giacchè, se si considera lo spazio e il tempo come qualità che devono trovarsi, per la loro possibilità, nelle cose stesse, e si rifletta un po' alle assurdità, in cui si resterebbe impigliati, poichè due cose infinite, non sostanze, e nemmeno inerenti a sostanze, dovrebbero tuttavia essere un che di esistente, anzi condizione necessaria dell'esistenza di tutte le cose, e restare, quand'anche tutte le cose esistenti fossero soppresse; allora non si può fare un aggravio al buon Berkeley, se egli ridusse i corpi a una pura parvenza: anzi la nostra stessa esistenza, che in tal modo verrebbe a dipendere dalla realtà per sè stante di un nonente, quale il tempo, così diventerebbe una vana parvenza: assurdità, che finora nessuno s'è voluta addossare.

IV. Nella teologia naturale, nella quale si pensa un oggetto, che non solo non può essere punto per noi oggetto d'intuizione, ma nemmeno a se stesso oggetto d'intuizione sensibile, si è badato con gran cura a togliere da ogni sua intuizione (giacchè tale deve essere tutta la sua conoscenza, e non pensiero, che dimostra sempre dei limiti) le condizioni del tempo e dello spazio. Ma con qual diritto ciò si può fare, se l'uno e l'altro si son fatti forme delle cose in se stesse, e tali da rimanere a priori quali condizioni dell'esistenza delle cose, anche quando si fossero soppresse le cose? perchè come condizioni di ogni esistenza in generale essi devono esserlo anche dell'esistenza di Dio. Se non si vogliano prendere per forme oggettive di tutte le cose, non resta che considerarli come forme soggettive della nostra intuizione, così esterna come interna, la quale è sensibile perchè non è originaria, ossia non è tale che già con essa sia data l'esistenza dell'oggetto della intuizione (e quale, per quanto noi arriviamo a intendere, può appartenere soltanto all'Essere supremo), ma è dipendente

dall'esistenza dell'oggetto; ed è perciò possibile solo ad un patto: che la facoltà rappresentativa del soggetto sia modificata da esso.

Non è nè pur necessario che noi limitiamo il modo di intuire nello spazio e nel tempo alla sensibilità dell'uomo: può darsi che ogni essere pensante finito debba trovarsi nelle identiche condizioni dell'uomo (sebbene non possiamo decider nulla di questo); ma non per questa sua universale validità tal modo d'intuire cesserebbe di appartenere alla sensibilità; che appunto perchè derivato *(intuitus derivativus)*, non è un'intuizione originaria *(intuitus originarius)*, e quindi non è intellettuale, come quella che, per la ragione addotta, par convenire soltanto all'Ente primo, ma non mai ad un essere che è dipendente, e rispetto alla sua esistenza, e rispetto alla sua intuizione (la sua esistenza è determinata in rapporto ad oggetti dati); sebbene l'ultima osservazione sulla nostra teoria estetica debba soltanto essere tenuta in conto di chiarimento, e non di dimostrazione.

CONCLUSIONE DELL'ESTETICA TRASCENDENTALE

Ormai noi abbiamo uno dei punti necessari alla soluzione del problema generale della filosofia trascendentale: come sono possibili giudizi sintetici a priori? cioè intuizioni pure a priori, in cui noi, se nel giudizio vogliamo oltrepassare il concetto dato, troviamo quello, che non nel concetto, ma nella intuizione corrispondente può essere scoperto a priori e congiunto con esso sinteticamente. Ma tali giudizi, su questa base, non vanno più in là degli oggetti dei sensi, e possono valere soltanto per oggetti di un'esperienza possibile.

PARTE SECONDA

LOGICA TRASCENDENTALE

INTRODUZIONE

IDEA DI UNA LOGICA TRASCENDENTALE

I

Della logica in generale.

La nostra conoscenza scaturisce da due fonti principali dello spirito, la prima delle quali è la facoltà di ricevere le rappresentazioni (la recettività delle impressioni), la seconda quella di conoscere un oggetto mediante queste rappresentazioni (spontaneità dei concetti). Per la prima, un oggetto ci è *dato*; per la seconda esso è *pensato* in rapporto con quella rappresentazione (come semplice determinazione dello spirito). Intuizione e concetti costituiscono, dunque, gli elementi di ogni nostra conoscenza; per modo che, nè concetti, senza che a loro corrisponda in qualche modo una intuizione, nè intuizione, senza concetti, possono darci una conoscenza. Entrambi sono puri o empirici. *Empirici*, quando contengano una sensazione (che suppone la presenza reale dell'oggetto); *puri*, invece, quando alla rappresentazione non sia mescolata alcuna sensazione. La sensazione si può dire materia della conoscenza sensibile. Quindi una intuizione pura contiene unicamente la forma in cui qualcosa è intuito, e un concetto puro solamente la forma del pensiero d'un oggetto in generale. Ma

le intuizioni e i concetti puri possibili sono a priori, gli empirici soltanto a posteriori.

Se noi chiamiamo sensibilità la recettività del nostro spirito a ricevere rappresentazioni, quando esso è in un qualunque modo modificato, l'intelletto è invece la facoltà di produrre da sè rappresentazioni, ovvero la spontaneità della conoscenza. La nostra natura è cosiffatta che l'intuizione non può essere mai altrimenti che sensibile, cioè non contiene se non il modo in cui siamo modificati dagli oggetti. Al contrario, la facoltà di pensare l'oggetto dell'intuizione sensibile è l'intelletto. Nessuna di queste due facoltà è da anteporre all'altra. Senza sensibilità nessun oggetto ci sarebbe dato, e senza intelletto nessun oggetto pensato. I pensieri senza contenuto sono vuoti, le intuizioni senza concetti sono cieche. È quindi necessario tanto rendersi i concetti sensibili (cioè aggiungervi l'oggetto nell'intuizione), quanto rendersi intelligibili le intuizioni (cioè ridurle sotto concetti). Queste due facoltà o capacità non possono scambiarsi le loro funzioni. L'intelletto non può intuire nulla, nè i sensi nulla pensare. La conoscenza non può scaturire se non dalla loro unione. Ma non perciò si devono confondere le loro parti; chè, anzi, si ha grande ragione di separarle accuratamente e di tenerle distinte. Noi distinguiamo dunque la scienza delle leggi della sensibilità in generale, l'estetica, dalla scienza delle leggi dell'intelletto in generale, la logica.

A sua volta, dunque, la logica può esser presa da due punti di vista, o come logica dell'uso generale dell'intelletto, o come logica dell'uso speciale. La prima comprende le leggi assolutamente necessarie del pensiero, senza le quali non esiste punto uso dell'intelletto; e riguarda perciò l'intelletto, astraendo dalla diversità degli oggetti ai quali può rivolgersi. La logica dell'uso speciale dell'intelletto, invece, comprende le leggi per pensare rettamente una specie determinata di oggetti. Quella si può chiamare elementare, questa invece organo di tale o tal'altra scienza. La seconda è fatta precedere per lo più nelle scuole a mo' di

propedeutica delle scienze; sebbene, a seguire il cammino dell'umana ragione, essa segni in realtà l'ultimo termine, al quale essa arriva, quando la scienza è già da lungo tempo bella e fatta, e non le occorra se non l'ultima mano per essere rettificata e completata. Giacchè, se si vogliono dare le leggi secondo le quali una scienza può essere fondata, bisogna già aver conoscenza degli oggetti in grado sufficientemente elevato.

La logica generale poi è o pura o applicata. Nella prima noi facciamo astrazione da tutte le condizioni empiriche nelle quali il nostro intelletto viene esercitato, per esempio dall'azione dei sensi, dal giuoco, dall'immaginazione, dalle leggi della memoria, dalla forza delle abitudini, dall'inclinazione, ecc.; quindi anche dalle cause di pregiudizio, e in generale da tutto ciò, che dà o si può supporre che dia origine a determinate conoscenze, giacchè tutto questo riguarda semplicemente l'intelletto in peculiari circostanze della sua applicazione, per la conoscenza delle quali si richiede l'esperienza. Una logica generale, ma pura ha da fare dunque soltanto con meri principii a priori, ed è un canone dell'intelletto e della ragione, ma soltanto rispetto a ciò che vi è di formale nel loro uso, sia qualsivoglia il contenuto (empirico o trascendentale). Ma una logica generale allora si chiama applicata, quando mira alle leggi dell'uso dell'intelletto nelle condizioni soggettive empiriche, che c'insegna la psicologia. Essa dunque ha principii empirici, sebbene sia generale, in quanto concerne l'uso dell'intelletto senza distinzione di oggetti. Per la qual cosa essa non è nè canone dell'intelletto in generale, nè organo di scienze speciali, ma soltanto un catartico del pensiero volgare.

Ond'è che nella logica generale quella parte, che deve costituire la dottrina pura della ragione, occorre sia interamente distinta da quella che costituisce la logica applicata (ancorchè questa sia sempre generale). La prima soltanto è, a rigore, propriamente scienza, benchè breve ed arida, e quale esige l'esposizione scolastica di una dottrina elemen-

tare dell'intelletto. In essa dunque i logici debbono sempre aver innanzi agli occhi queste due regole:

1) che essa, come logica generale, astrae da ogni contenuto della conoscenza intellettuale e dalla diversità de' suoi oggetti, e non tratta se non della semplice forma del pensiero;

2) che, come logica pura, non ha principii empirici, e perciò non ritrae (come talora si è creduto) nulla dalla psicologia, la quale perciò non ha, assolutamente, nessuna influenza sul canone dell'intelletto. Essa è una dottrina dimostrata, e tutto in essa dev'essere certo interamente a priori.

Quanto a ciò che io chiamo logica applicata (contro il comune significato di questa parola, secondo il quale essa deve contenere certi esercizi, a cui fornisce la legge la logica pura), essa è una rappresentazione dell'intelletto e delle leggi del suo uso necessario *in concreto*, cioè nelle condizioni accidentali del soggetto, che possono impedire o promuovere quest'uso, e che possono essere date soltanto empiricamente. Essa tratta dell'attenzione, de' suoi ostacoli e de' suoi effetti, dell'origine dell'errore, dello stato di dubbio, di scrupolo, di convinzione, e così via; e la logica generale e pura sta a lei come la morale pura, la quale contiene semplicemente le leggi morali necessarie di una volontà libera in generale, sta alla dottrina della virtù propriamente detta, la quale considera queste leggi in contrasto con gli ostacoli dei sentimenti, delle inclinazioni, delle passioni, a cui gli uomini più o meno soggiacciono, e che non può mai formare una scienza vera e dimostrata, poichè ha bisogno appunto, al pari della logica applicata, di principii empirici e psicologici.

II

Della logica trascendentale.

La logica generale, come abbiamo avvertito, astrae da ogni contenuto della conoscenza, cioè da ogni rapporto di questa conoscenza con l'oggetto, e considera soltanto la forma logica nel rapporto delle conoscenze fra di loro, cioè la forma del pensiero in generale. Ma, poichè vi sono tanto intuizioni pure quanto intuizioni empiriche (come dimostra l'estetica trascendentale), così potrebbe anche esserci benissimo una distinzione fra pensiero puro e pensiero empirico degli oggetti. Nel qual caso si darebbe una logica, nella quale non si farebbe astrazione da ogni contenuto della conoscenza; perchè quella, che contenesse semplicemente le leggi del pensiero puro d'un oggetto, escluderebbe tutte quelle conoscenze, che fossero di contenuto empirico. Essa tratterebbe altresì dell'origine delle nostre conoscenze degli oggetti, in quanto questa origine non può essere attribuita agli oggetti, poichè la logica generale, invece, non ha nulla da vedere con questa origine della conoscenza, ma considera le rappresentazioni, siano esse originariamente in noi a priori, o date soltanto empiricamente, attenendosi semplicemente alle leggi, secondo le quali l'intelletto, quando pensa, le adopera le une in rapporto con le altre; essa perciò non considera se non la forma intellettuale, che si può far avere alle rappresentazioni, da qualunque parte esse possano provenire.

E qui io fo un'osservazione, che riguarda tutte le considerazioni che seguiranno, e che converrà aver sempre innanzi agli occhi: non bisogna, cioè, chiamare trascendentale ogni conoscenza a priori, ma soltanto quella, onde conosciamo che e come certe rappresentazioni (intuizioni o concetti) vengono applicate o sono possibili esclusivamente a priori (cioè la possibilità della conoscenza o dell'uso di essa a priori). Quindi nè lo spazio, nè una qualun-

que determinazione geometrica a priori di esso sono rappresentazioni trascendentali: ma soltanto la conoscenza dell'origine non empirica di queste rappresentazioni, e la possibilità che hanno tuttavia di riferirsi a priori agli oggetti dell'esperienza, può dirsi trascendentale. Così, l'uso dello spazio degli oggetti in generale è pure trascendentale; ma, se esso è unicamente limitato agli oggetti dei sensi, allora esso si dice empirico. La distinzione dunque del trascendentale dall'empirico appartiene alla critica delle conoscenze, e non riguarda il rapporto di queste col loro oggetto.

Nell'aspettazione dunque che si dieno forse concetti che si possano riferire a priori ad oggetti, non come intuizioni pure o sensibili, ma semplicemente come funzioni del pensiero puro, e quindi come concetti, ma non di origine empirica nè estetica, noi ci formiamo anticipatamente l'idea di una scienza dell'intelletto puro e della conoscenza razionale, onde pensiamo certi oggetti completamente a priori. Una scienza siffatta, che determini l'origine, l'estensione e la validità oggettiva di tali conoscenze, si deve chiamare logica trascendentale, poichè essa riguarda semplicemente ed esclusivamente le leggi dell'intelletto e della ragione, in quanto si riferisce ad oggetti a priori, e non, come la logica generale, a conoscenze tanto empiriche quanto pure, senza distinzione.

III

Della divisione della logica generale in analitica e dialettica.

L'antica e famosa questione con la quale si credeva di mettere in imbarazzo i logici, e si cercava di portarli a tale da lasciarsi cogliere in una misera diallele, o da dover riconoscere la propria ignoranza, e perciò la vanità di tutta quanta la loro arte, è questa: che cosa è la ve-

rità? La definizione nominale della verità, come l'accordo della conoscenza col suo oggetto, è qui ammessa e presupposta; ma si desidera sapere qual sia mai il criterio generale e sicuro della verità in ciascuna conoscenza.

È già una grande e necessaria prova di saggezza e di acume il sapere che cosa ci si debba razionalmente domandare. Giacchè, se la domanda in sè è assurda e vuol risposte inutili, presenta, oltre alla vergogna di colui che la solleva, anche l'inconveniente di spingere l'incauto uditore a risposte inconcludenti, e di dare così ridicolo spettacolo che uno, come dicevano gli antichi, munge il becco, e l'altro tiene sotto uno staccio.

Se la verità consiste nell'accordo di una conoscenza col suo oggetto, bisogna per ciò stesso che questo oggetto sia distinto dagli altri; giacchè una conoscenza è falsa, se non s'accorda coll'oggetto al quale si riferisce, benchè tuttavia contenga qualche cosa che potrebbe bene valere per altri oggetti. Ora, un criterio generale della verità potrebbe esser quello che fosse valido per tutte le conoscenze, senza distinzione dei loro oggetti. Ma è chiaro che, se si fa astrazione in esso da ogni contenuto della conoscenza (rapporto col suo oggetto), poichè la verità riguarda appunto questo contenuto, riesce assolutamente impossibile e privo di senso andare in cerca di una nota della verità per questo contenuto della conoscenza; ed è chiaro perciò che è impossibile che sia dato un carattere distintivo sufficiente e a un tempo universale della verità. Come noi più sopra abbiamo già chiamato il contenuto di una conoscenza materia di essa, così si dovrà dire, che non si può chiedere un carattere generale della verità della conoscenza quanto alla sua materia, perchè ciò è in se stesso contraddittorio.

Ma, per ciò che riguarda la conoscenza quanto alla semplice forma (mettendo da parte ogni contenuto), è altrettanto chiaro che una logica, in quanto espone le leggi generali e necessarie dell'intelletto, deve appunto in queste leggi fornire i criteri della verità. Infatti, ciò che contraddice ad esse, è falso, perchè l'intelletto allora contrasta

con le sue leggi generali del pensiero, e perciò con se stesso. Ma questi criteri riguardano soltanto la forma della verità, cioè del pensiero in generale, e sono perciò verissimi, ma non tuttavia sufficienti. Giacchè una conoscenza potrebbe esser benissimo conforme alla forma logica, cioè non contraddittoria in se stessa, e tuttavia essere sempre in contraddizione con l'oggetto. Dunque, il criterio semplicemente logico della verità, cioè l'accordo di una conoscenza con le leggi generali e formali dell'intelletto e della ragione, è bensì una *conditio sine qua non*, quindi la condizione negativa di ogni verità; se non che la logica non può andare più oltre, e non ha pietra di paragone con cui possa scoprire l'errore, che tocchi non la forma, ma il contenuto.

La logica generale risolve dunque l'intera opera formale dell'intelletto e della ragione nei suoi elementi, ed espone questi elementi come principii di ogni valutazione logica della nostra conoscenza. Questa parte della logica si può quindi chiamare analitica, ed è appunto per ciò la pietra di paragone, almeno negativa, della verità; poichè bisogna anzi tutto esaminare e valutare le conoscenze secondo la loro forma, prima di scrutarle nel loro contenuto, per vedere se contengono una verità positiva in rapporto con l'oggetto. Ma, poichè la sola forma della conoscenza, per quanto si accordi con le leggi logiche, è ben lungi dall'esser sufficiente a stabilire la verità materiale (oggettiva) della conoscenza, così nessuno, col semplice aiuto della logica, può giudicare od affermare checchessia degli oggetti senza aver prima raccolto, al di là della logica, una fondata informazione intorno ad essi, per tentarne poi l'utilizzazione o connessione in un tutto coerente secondo le leggi logiche, o meglio ancora, per farne la prova unicamente secondo queste leggi. C'è tuttavia qualcosa di così attraente nel possesso di un'arte tanto appariscente, qual'è quella di dare a tutte le nostre conoscenze la forma dell'intelletto, — sebbene in relazione al loro contenuto si possa tuttavia restar vuotissimi e poverissimi, — che quella

logica generale, la quale è semplicemente un canone di valutazione, viene impiegata altresì come organo di effettiva produzione, o almeno d'illusione di affermazioni oggettive; e quindi, in realtà, l'uso che se n'è fatto, è stato abusivo. Ora, la logica generale, come tale preteso organo, si chiama dialettica.

Per vario che sia il significato, in cui gli antichi usarono questa denominazione di una scienza od arte, si può tuttavia desumere con sicurezza dall'uso, che di fatto ne fecero, che la dialettica, per loro, altro non fosse che la logica dell'apparenza. Arte sofistica di dare alla propria ignoranza, anzi alle proprie volontarie illusioni la tinta della verità, imitando il metodo del pensare fondato *(Grundlichkeit)* che prescrive la logica generale, e servendosi della sua topica per colorire ogni vuoto modo di procedere. Ora, come un avvertimento sicuro e utile, si può osservare, che la logica generale, considerata come organo, è sempre logica dell'apparenza, cioè dialettica. Infatti, poichè essa non c'insegna nulla circa il contenuto della conoscenza, ma semplicemente le condizioni formali dell'accordo con l'intelletto; le quali del resto, rispetto agli oggetti, sono assolutamente indifferenti; così, la pretesa di servirsene come di strumento (organo) per allargare ed estendere, almeno secondo si pretende, le conoscenze non può riuscire se non a una vuota ciancia, onde si affermi con qualche apparenza o s'impugni a capriccio ciò che si vuole.

Un tale insegnamento non si addice in nessun modo alla dignità della filosofia. E perciò si è attribuito questo nome di dialettica alla logica piuttosto come una critica dell'apparenza dialettica, e come tale lo vogliamo anche inteso.

IV

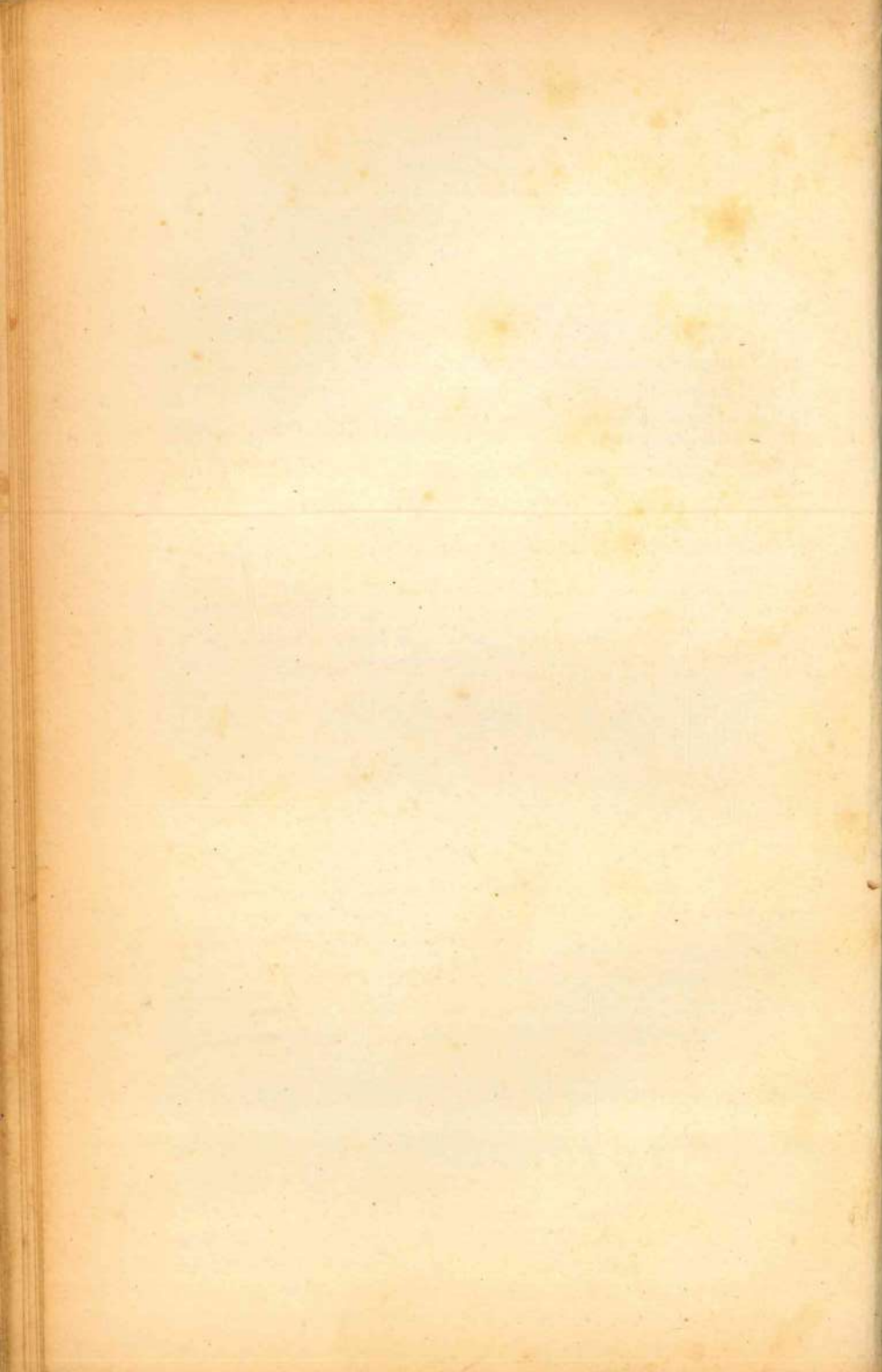
Divisione della logica trascendentale in analitica e dialettica trascendentale.

In una logica trascendentale noi isoliamo l'intelletto (come sopra, nell'Estetica trascendentale, la sensibilità), e rileviamo di tutta la nostra conoscenza soltanto la parte del pensiero, che ha la sua origine unicamente nell'intelletto. Ma l'uso di questa conoscenza pura si fonda su ciò, come sua condizione: che gli oggetti, ai quali può essere applicata, ci vengano dati nell'intuizione. Giacchè senza intuizione ad ogni nostra conoscenza manca l'oggetto, ed essa allora rimane affatto vuota. La parte dunque della logica trascendentale, che espone gli elementi della conoscenza pura dell'intelletto e i principii senza i quali nessun oggetto può assolutamente essere pensato, è l'analitica trascendentale, e insieme una logica della verità. Infatti, nessuna conoscenza può contraddire ad essa senza perdere insieme ogni contenuto, cioè ogni rapporto a un oggetto qualsiasi, e quindi ogni verità. Ma, poichè è molto seducente e pieno di attrattiva servirsi solo di queste conoscenze pure dell'intelletto e de' suoi principii puri anche oltre i limiti dell'esperienza, la quale solamente, per altro, può fornirci la materia (gli oggetti), e alla quale quei concetti puri dell'intelletto possono essere applicati; così l'intelletto corre il rischio di fare con vani sofismi un uso materiale di quelli che sono soltanto principii formali dell'intelletto puro, e di giudicare indifferentemente di oggetti, che non ci sono punto dati, anzi probabilmente non possono esserci dati in alcun modo. Poichè dunque essa propriamente non può essere altro che un canone di giudizio nell'uso empirico, se ne abusa quando si fa valere come organo di uso generale ed illimitato, e ci si arrischia, col solo intelletto puro, a pronunziar giudizi sintetici, ad affermare e a decidere sopra oggetti in generale. L'uso in-

fatti dell'intelletto puro sarebbe in tal caso dialettico[1]. La seconda parte della logica trascendentale perciò deve essere una critica di questa apparenza dialettica, e si chiama dialettica trascendentale, non quasi un'arte che susciti dommaticamente una tale apparenza (arte, pur troppo corrente, di svariate ciurmerie metafisiche), ma come critica dell'intelletto e della ragione rispetto al loro uso iperfisico[2], a fine di svelare l'apparenza fallace delle sue infondate presunzioni e ridurre le sue pretese di scoperta e ampliamento di conoscenze, che essa s'illude di ottenere mercè principii trascendentali, al semplice giudicamento dell'intelletto puro e al suo preservamento dalle illusioni sofistiche.

---

1 Questa parola, come già s'è visto, è adoperata da Kant in significato dispregiativo, quando non è accompagnata da nessun chiarimento che gliene dia uno migliore. La dialettica vale « presunto organo del conoscere », come in questo passo: « logica dell'apparenza », accostata alla « sofistica » degli antichi (cfr. Introd. alla seconda parte della logica trascendentale), chiamata « infeconda », « rifiutata dalla ragione critica » (§ 4 del cap. 1° della *Dottrina del metodo*). In miglior senso, ma sempre come umana deficienza, è presa in molti altri passi: « connaturata e irrimediabile illusione » (nella Introd. citata).

2 Ossia, che procede oltre la natura, al sovrannaturale; com'è proprio, secondo Kant, della ragione.

I

ANALITICA TRASCENDENTALE

Questa analitica è la risoluzione di tutta la nostra conoscenza a priori negli elementi della conoscenza pura intellettuale. E qui bisogna por mente ai punti seguenti: 1) che i concetti sieno concetti puri, e non empirici; 2) che appartengano non all' intuizione e alla sensibilità, ma al pensiero e all' intelletto; 3) che sieno concetti elementari, ben distinti dai derivati e da quelli risultanti da essi per composizione; 4) che la loro tavola sia completa, e abbracci interamente tutto il dominio dell' intelletto puro. Or questa compiutezza d'una scienza data non può ottenersi con sicurezza col calcolo all' ingrosso di un aggregato messo insieme per tentativi; quindi essa è possibile soltanto mediante un'idea della totalità della conoscenza intellettuale a priori e per mezzo della divisione dei concetti che la costituiscono, determinata in base a cotesta idea, e quindi per mezzo della loro connessione sistematica. L' intelletto puro si distingue assolutamente, non solo da ogni elemento empirico, ma anche da ogni sensibilità. È dunque un'unità per sè stante, sufficiente a se stessa, e non suscettibile di aumento per aggiunte dall'esterno. L' insieme quindi della sua conoscenza formerà un sistema, da essere compreso e determinato sotto una sola idea, e la cui compiutezza e articolazione possono fornire a un tempo una pietra di paragone per provare l'esattezza e il valore di tutte le parti di conoscenza che vi rientrano. Tutta questa parte della logica trascendentale consta di due libri, uno dei quali comprende i concetti, e l'altro i principii dell' intelletto puro.

LIBRO I

ANALITICA DEI CONCETTI

Intendo per analitica dei concetti non l'analisi di essi o il procedimento, ordinario nelle ricerche filosofiche, di scomporre, pel loro contenuto, i concetti che si presentano, e metterli in chiaro; ma la scomposizione, ancora poco tentata, della stessa facoltà intellettiva, per ricercare quella possibilità dei concetti che è a priori pel fatto che noi li andiamo a cercare solo nell'intelletto, come nel loro luogo di origine, e ne analizziamo l'uso puro in generale; poichè è questo l'ufficio proprio d'una filosofia trascendentale; e il resto è trattazione logica dei concetti nella filosofia in generale. Noi dunque seguiremo i concetti puri fino ai loro primi germi e alle loro prime virtualità nell'umano intelletto, dove essi giacciono pronti, fino a che da ultimo, svoltisi in occasione dell'esperienza, e per opera dell'intelletto stesso liberati dalle relative condizioni empiriche, si manifestano in tutta la loro genuina natura.

CAPITOLO I

Del filo conduttore per la scoperta di tutti i concetti puri dell'intelletto.

Quando si adopera una facoltà conoscitiva, ci si forma secondo le varie circostanze, diversi concetti; i quali rendono possibile la conoscenza di questa facoltà, e si possono raccogliere in un trattato più o meno ampio, secondo

che l'osservazione di essi sia stata proseguita per più o meno di tempo o con maggiore o minore penetrazione. Quando una tale indagine sia per essere compiuta con cotesto metodo quasi meccanico, non si può mai determinare con sicurezza. Inoltre, i concetti che si trovano in questo modo occasionalmente, non si scoprono in un ordine e in una sistematica unità, ma solo alla fine vengono raggruppati a seconda delle somiglianze, e disposti, a seconda della grandezza del loro contenuto, dai semplici ai più complessi, in serie tutt'altro che sistematiche, sebbene sieno state in certo modo messe insieme metodicamente.

La filosofia trascendentale ha il vantaggio, ma anche l'obbligo, di ricercare i suoi concetti colla guida d'un principio, poichè essi rampollano puri e senza mescolanza dall'intelletto come assoluta unità, e debbono perciò concatenarsi fra di loro secondo un concetto o un'idea. Una tale connessione pertanto ci fornisce una regola, secondo la quale è possibile a ciascun concetto puro dell'intelletto assegnare a priori il suo posto, e dar compiutezza al loro insieme; ciò che verrebbe altrimenti a dipendere tutto dal capriccio o dal caso.

SEZIONE PRIMA

Dell'uso logico dell'intelletto in generale.

L'intelletto è stato sopra definito soltanto negativamente, come facoltà di conoscere non sensitiva. Ora noi non possiamo avere nessuna intuizione indipendentemente dalla sensibilità. L'intelletto, dunque, non è una facoltà dell'intuizione. Ma, oltre l'intuizione, non c'è altra maniera di conoscere che per concetti. Perciò la conoscenza propria di ogni intelletto, almeno dell'intelletto umano, è una conoscenza per concetti: non intuitiva, ma discorsiva. Tutte le intuizioni, in quanto sensibili, riposano su affezioni; i concetti, dunque, su funzioni. Ma io intendo per

funzione l'unità dell'atto che ordina diverse rappresentazioni sotto una rappresentazione comune. I concetti dunque si fondano sulla spontaneità del pensiero, come le intuizioni sensibili sulla recettività delle impressioni. Ora di questi concetti l'intelletto non può far altro uso se non in quanto per mezzo di essi giudica. Poichè nessuna rappresentazione, tranne la sola intuizione, si riferisce immediatamente all'oggetto, così un concetto non si riferisce mai immediatamente ad un oggetto, ma a qualche altra rappresentazione di esso (sia essa intuizione o anche già concetto). Il giudizio dunque è la conoscenza mediata di un oggetto, e però la rappresentazione di una rappresentazione del medesimo. In ogni giudizio c'è un concetto, che si conviene a molti, e che tra questi molti comprende anche una rappresentazione data, la quale ultima vien riferita immediatamente all'oggetto. Così, per es., nel giudizio: t u t t i i c o r p i s o n o d i v i s i b i l i, il concetto del divisibile si riferisce a diversi altri concetti; ma fra questi qui viene particolarmente riferito al concetto del corpo, il quale, per altro, si riferisce a certi fenomeni che si presentano a noi. Così dunque questi oggetti vengono rappresentati per mezzo del concetto della divisibilità, mediatamente. Inoltre, tutti i giudizi sono funzioni dell'unità tra le nostre rappresentazioni, poichè, invece di una rappresentazione immediata, per la conoscenza dell'oggetto è adoperata un'altra rappresentazione d'ordine più elevato, che raccoglie sotto di sè quella e molte altre; e molte conoscenze possibili vengono in tal modo raccolte in una. Ma noi possiamo ricondurre a giudizi tutti gli atti dell'intelletto, in modo che l' i n t e l l e t t o, in generale, può essere rappresentato come una f a c o l t à d i g i u d i c a r e. Esso infatti, secondo ciò che s'è detto sopra, è una facoltà di pensare. Pensare è la conoscenza per concetti. Ma i concetti si riferiscono, come predicati di giudizi possibili, a qualche rappresentazione di un oggetto ancora indeterminato. Così il concetto di corpo significa qualche cosa, per es., un metallo, che può essere conosciuto mediante quel concetto. È dunque concetto solo a patto che sieno sotto

di esso raccolte altre rappresentazioni, mediante le quali può riferirsi agli oggetti. Esso è, insomma, il predicato di un giudizio possibile, per es., ogni metallo è un corpo. Le funzioni dell'intelletto possono dunque esser trovate tutte quante, se si può esporre completamente le funzioni dell'unità nei giudizi. Ma che ciò si possa benissimo ottenere, sarà mostrato dalla sezione seguente.

SEZIONE SECONDA

DELLA FUNZIONE LOGICA DELL'INTELLETTO NEI GIUDIZI.

§ 9.

Se noi facciamo astrazione da tutto il contenuto d'un giudizio in generale, e badiamo soltanto alla semplice forma dell'intelletto, troviamo che in esso la funzione del pensiero può ridursi sotto quattro titoli, ciascuno dei quali comprende sotto di sè tre momenti. Essi si possono acconciamente rappresentare nella seguente tavola:

1.
Quantità dei giudizi.
Universali
Particolari
Singolari.

2.
Qualità.
Affermativi
Negativi
Infiniti.

3.
Relazione.
Categorici
Ipotetici
Disgiuntivi.

4.
Modalità.
Problematici
Assertori
Apodittici.

Poichè questa divisione pare che in alcuni punti, per verità non essenziali, si allontani dalla tecnica solita dei logici, gli avvenimenti che seguono non saranno superflui contro il fraintendimento che può temersi.

1. I logici dicono con ragione, che, nell'uso dei giudizi nei ragionamenti, i giudizi singolari si possono trattare come gli universali. Infatti, appunto perchè non hanno estensione, il loro predicato non può essere riferito soltanto ad una delle cose che sono raccolte sotto il concetto del soggetto, ma escluso dalle altre. Esso dunque vale di quel concetto senza eccezione, come se fosse un concetto universale, avente una estensione per la quale tutto il significato del predicato avesse valore. Se confrontiamo al contrario un giudizio singolare con un giudizio universale solo per la conoscenza della quantità, esso sta con questo nel rapporto dell'unità con l'infinità, e ne è perciò in se stesso essenzialmente distinto. Dunque, se io valuto un giudizio singolare *(iudicium singulare)*, non solo secondo la sua validità interna, ma anche come conoscenza in generale, rispetto alla quantità che esso ha in confronto con altre conoscenze, allora esso è totalmente diverso dai giudizi universali *(iudicia communia)*, e merita in una tavola completa dei momenti del pensiero in generale un posto a sè (sebbene, certamente, non trovi posto nella logica limitata esclusivamente all'uso dei giudizi nelle loro reciproche relazioni).

2. Bisogna pure distinguere, in una logica trascendentale, i giudizi **infiniti** dagli **affermativi**, sebbene, nella logica generale, sieno con ragione messi insieme con questi, e non costituiscano un membro particolare della divisione. Questa infatti astrae da tutto il contenuto del predicato (anche quando è negativo), e considera soltanto se esso conviene o no al soggetto. Quella invece considera il giudizio anche secondo il valore o contenuto di questa affermazione logica mediante un semplice predicato negativo, e quale guadagno essa procura rispetto all'insieme del conoscere. Se io dicessi dell'anima che non è mortale,

eviterei almeno un errore con un giudizio negativo. Laddove, in quest'altra proposizione: « l'anima è non mortale », io ho realmente affermato quanto alla forma logica, ponendo l'anima nell'ambito illimitato degli esseri che non muoiono. Ora, poichè il mortale forma una parte, e il non-mortale l'altra di tutta l'estensione degli esseri possibili, io non ho detto altro con la mia proposizione, se non che l'anima fa parte del numero infinito delle cose che restano, quando io ho sottratto interamente il mortale. La sfera infinita di tutto il possibile non è limitata quindi se non in questo senso, che tutto ciò che è mortale ne è stato separato, e l'anima vien posta nel restante spazio della sua estensione. Ma questo spazio, pur dopo questa sottrazione, rimane sempre infinito; e noi possiamo toglierne ancora molte altre parti, senza che il concetto dell'anima ne guadagni per nulla, o venga positivamente determinato. Questi giudizi, infiniti rispetto all'estensione logica, realmente dunque sono soltanto limitativi rispetto al contenuto della conoscenza in generale; e perciò non devono essere trascurati nel quadro trascendentale di tutti i momenti del pensiero nei giudizi, poichè la funzione dell'intelletto qui esercitata può essere importante probabilmente nel campo della sua conoscenza pura a priori.

3. Tutte le relazioni del pensiero nei giudizi sono: *a*) del predicato col soggetto; *b*) del principio con la conseguenza; *c*) della conoscenza divisa e di tutti i membri della divisione fra loro. Nella prima specie di giudizi sono considerati nel loro rapporto reciproco soltanto due concetti; nella seconda, due giudizi; nella terza, più giudizi. La proposizione ipotetica: « se c'è una giustizia perfetta, chi persiste nel male è punito », contiene in realtà il rapporto di due proposizioni: « c'è una giustizia perfetta » e « chi persiste nel male è punito ». Se le due proposizioni sieno vere in sè, qui rimane indeciso. È solo il loro nesso che vien pensato per mezzo di questo giudizio. Finalmente, il giudizio disgiuntivo contiene un rapporto di due o più proposizioni tra loro, ma non un rapporto di derivazione dell'una

dall'altra, bensì di opposizione logica, in quanto la sfera dell'uno esclude quella dell'altro; ma ne contiene altresì uno di comunanza, in quanto quelle proposizioni riunite insieme occupano tutta la sfera di quella tal conoscenza; e però contiene un rapporto fra le parti della sfera d'una conoscenza, giacchè la sfera di ogni parte serve di complemento a quella dell'altra per formare tutto l'insieme della conoscenza di cui è parola; per es., «il mondo esiste o per opera del cieco caso, o per interna necessità, o per una causa esterna». Ognuna di queste proposizioni contiene una parte della sfera della conoscenza possibile intorno all'esistenza di un mondo in generale, e tutte quante costituiscono la sfera totale. Escludere la conoscenza da una di queste sfere significa porla in una delle rimanenti; e porla invece in una sola sfera, significa toglierla dalle altre. C'è dunque in un giudizio disgiuntivo una certa comunanza, che consiste nel fatto che le proposizioni, che lo costituiscono, si escludono vicendevolmente, ma, così facendo, determinano tuttavia nell'*insieme* la vera conoscenza, costituendo, prese tutte insieme, il contenuto totale di un'unica conoscenza data. E questo solo è ciò che io credo necessario di avvertire qui, per rispetto a quel che segue.

4. La modalità dei giudizi è una loro funzione tutta particolare, che ha questo carattere distintivo: che non contribuisce per niente al contenuto del giudizio (giacchè, oltre la quantità, la qualità e la relazione, non c'è più altro che formi il contenuto del giudizio), ma tocca solo il valore della copula rispetto al pensiero in generale. Giudizi *problematici* son quelli, in cui l'affermare, o il negare, si ammette come semplicemente *possibile* (arbitrario); *assertori*, quelli in cui si considera come *reale* (vero); *apodittici*, quelli in cui si riguarda come *necessario*[1]. Così i due giudizi, il cui rapporto costituisce il

1 Come se il pensiero fosse nel primo caso funzione dell'*intelletto*, nel secondo della *facoltà di giudicare*, nel terzo della *ragione*. Osservazione, che avrà in ciò che segue il suo chiarimento. *(N. di K.)*

giudizio ipotetico *(antecedens* e *consequens)* e la cui azione reciproca forma il giudizio disgiuntivo (membri della divisione), sono insieme soltanto problematici. Nell'esempio di sopra, la proposizione: « C'è una giustizia perfetta », non è detta in modo assertorio, ma soltanto pensata come un giudizio arbitrario, che può essere ammesso da qualcuno; e solo la conseguenza è assertoria. Perciò taluni giudizi possono essere perfino manifestamente falsi, e tuttavia, assunti come problematici, servire di condizione alla conoscenza della verità. Così il giudizio: il mondo esiste per cieco caso, nel giudizio disgiuntivo ha un significato puramente problematico: cioè, qualcuno potrebbe ammettere questa proposizione, in qualche modo, per un istante: ma essa serve (come indicazione di una strada falsa fra tutte quelle che si può prendere) a trovare la vera. La proposizione problematica è dunque quella, che esprime solo una possibilità logica (che non è punto oggettiva), ossia una libera scelta di assumere tale proposizione come valida: ammissione puramente arbitraria di essa nell'intelletto. La proposizione assertoria esprime la realtà logica o la verità; come in un sillogismo ipotetico l'antecedente è problematico nella maggiore, assertorio nella minore, e indica che la proposizione è già legata con l'intelletto in virtù delle sue leggi. La proposizione apodittica pensa il giudizio assertorio determinato secondo queste leggi dell'intelletto stesso e, per conseguenza, come affermante a priori; ed esprime in tal modo una necessità logica. Ora, poichè tutto qui si incorpora gradatamente nell'intelletto, per modo che si giudica dapprima qualche cosa problematicamente, e la si ammette in sèguito assertoriamente come vera, e la si afferma, infine, come inseparabilmente legata con l'intelletto, cioè come necessaria ed apodittica, le tre funzioni della modalità si possono considerare come altrettanti momenti del pensiero in generale.

SEZIONE TERZA

Dei concetti puri dell'intelletto o categorie.

§ 10.

Come è già stato detto parecchie volte, la logica generale astrae da tutto il contenuto della conoscenza, e aspetta quindi che le rappresentazioni le siano date dondechessia, per trasformarle in concetti; il che ha luogo analiticamente. La logica trascendentale, al contrario, trova dinanzi a sè il molteplice della sensibilità a priori, che l'estetica trascendentale le presenta per dare una materia ai concetti puri dell'intelletto; senza la quale essa sarebbe priva di qualsiasi contenuto, e perciò assolutamente vuota. Ora, lo spazio e il tempo contengono il molteplice dell'intuizione pura a priori, ma fanno tuttavia parte di quelle condizioni della recettività del nostro spirito, nelle quali soltanto questo può accogliere le rappresentazioni degli oggetti, e che non possono quindi non entrare ogni volta anche nel concetto di cotesti oggetti. Solo però che la spontaneità del nostro pensiero esige, che questo molteplice sia dapprima in certo modo penetrato, raccolto e unificato, per cavarne quindi una conoscenza. Questo atto io lo chiamo sintesi.

Ma intendo per *sintesi*, nel senso più generale di questa parola, l'atto di unire diverse rappresentazioni, e comprendere la loro molteplicità in una conoscenza. Tale *sintesi è pura*, se il molteplice è stato dato non empiricamente, ma a priori (come quello nello spazio e nel tempo). Prima di ogni analisi delle nostre rappresentazioni, queste già devono esserci date, e nessun concetto per il *suo contenuto* può nascere analiticamente. Ma la sintesi di un molteplice (data empiricamente o a priori) produce una conoscenza, che può certo, a principio, essere ancora grossolana e confusa e, per conseguenza, aver bisogno dell'analisi; la sintesi è tuttavia ciò che propriamente raccoglie

gli elementi per la conoscenza, e li unifica per formarne un certo contenuto; essa è dunque il primo fatto, sul quale dobbiamo rivolgere la nostra attenzione, volendo giudicare dell'origine prima della nostra conoscenza.

La sintesi in generale è, come vedremo in sèguito, il semplice effetto dell'immaginazione, cioè di una funzione dell'anima, cieca, e nondimeno indispensabile, senza la quale noi non avremmo mai veruna conoscenza, ma della quale solo di rado noi siamo consapevoli. Si badi per altro che ricondurre questa sintesi a concetti è funzione che appartiene all'intelletto, e per cui esso ci dà subito la conoscenza, nel senso proprio di questa parola.

La sintesi pura, intesa in generale, ci dà ora il concetto puro dell'intelletto. Ma io intendo per sintesi pura quella che si fonda su un principio dell'unità sintetica a priori: così il nostro numerare (e si vede soprattutto nelle cifre più grandi) è una sintesi secondo concetti, poichè essa ha luogo secondo un comune principio della unità (per esempio, quello della decina). Sotto questo concetto, dunque, nella sintesi del molteplice diventa necessaria l'unità.

Diverse rappresentazioni sono ricondotte analiticamente sotto un concetto (compito di cui si occupa la logica generale). Ma la logica trascendentale insegna a ricondurre a concetti, non le rappresentazioni ma la sintesi pura delle rappresentazioni. La prima cosa che ci dev'esser data, affinchè la conoscenza a priori di tutti gli oggetti sia possibile, è il molteplice delle intuizioni pure; la sintesi di questo molteplice per mezzo della immaginazione vien dopo, ma non ci dà ancora nessuna conoscenza. I concetti, che conferiscono unità alla sintesi pura, e che consistono unicamente nella rappresentazione di questa unità sintetica necessaria, fanno il terzo passo verso la conoscenza di un dato oggetto, e sono fondati sull'intelletto.

Questa funzione, che dà unità alle diverse rappresentazioni in un giudizio, dà dunque unità anche alla semplice sintesi delle diverse rappresentazioni in una intui-

zione; unità, che, generalmente parlando, si chiama il concetto puro dell'intelletto. Così lo stesso intelletto, appunto con le stesse operazioni, per cui nei concetti, mediante l'unità analitica, produce la forma logica di un giudizio, produce altresì, mediante l'unità sintetica del molteplice nell'intuizione in generale, un contenuto trascendentale nelle sue rappresentazioni; in grazia del quale esse prendono nome di concetti puri dell'intelletto, che si applicano a priori agli oggetti; ciò che la logica in generale non può fare.

In tal modo sorgono precisamente tanti concetti puri dell'intelletto, che si applicano a priori agli oggetti della intuizione in generale, quante funzioni logiche si avevano in tutti i giudizi possibili nella tavola precedente; perchè le dette funzioni esauriscono completamente l'intelletto, e ne misurano perciò tutto il potere. Chiamiamo questi concetti categorie, sull'esempio di Aristotele, giacchè il nostro intento è, nella prima origine, in tutto identico al suo, sebbene molto se ne allontani nell'esecuzione.

Tavola delle categorie.

1.
Della quantità:
Unità
Pluralità
Totalità.

2.
Della qualità:
Realtà
Negazione
Limitazione.

3.
Della relazione:
dell'Inerenza e sussistenza *(substantia et accidens)*
della Causalità e dipendenza (causa ed effetto)
della Reciprocità[1] (azione reciproca fra agente e paziente).

---

[1] Propriamente, *Gemeinschaft*, comunanza, l'aver qualcosa in comune.

4.
Della modalità:
Possibilità — impossibilità
Esistenza — inesistenza
Necessità — contingenza.

Ecco dunque l'enumerazione di tutti i concetti puri originari della sintesi, che l'intelletto contiene in sè a priori, e soltanto in virtù dei quali è anche intelletto puro; solo per mezzo di essi potendo comprendere qualche cosa nel molteplice della intuizione, cioè pensare un oggetto di essa. Questa divisione ricavata sistematicamente da un principio comune, cioè dalla facoltà di giudicare (che equivale a facoltà di pensare); non deriva, rapsodisticamente[1], da una ricerca dei concetti puri fatta affidandosi alla buona ventura, della cui compiutezza non si può mai essere certi, poichè non procede se non per induzione, senza che si pensi mai a domandarsi in questo modo, perchè sono precisamente questi e non altri i concetti inerenti all'intelletto puro. Ricercare questi concetti fondamentali era un'impresa degna di quella mente acuta di Aristotele. Ma, non avendo nessun principio, Aristotele li raccolse affrettatamente, come gli si presentavano, e ne mise insieme dieci, che chiamò categorie (predicamenti). Dopo, credette averne trovate altre cinque, che aggiunse alle precedenti, col nome di post-predicamenti. Ma la sua tavola rimase sempre incompleta. Oltre di che, vi si trovano anche modi della sensibilità pura *(quando, ubi, situs,* e così *prius, simul)* e anche un modo empirico *(motus)*, il quale non appartiene punto a questo albero genealogico dell'intelletto; e vi s'incontrano pure concetti derivati, frammisti ai con-

---

1 *Rhapsodie, rhapsodistisch* sono parole adoperate spesso da Kant: rapsodia della percezione (in contrapposto a connessione, unità); delle conoscenze (in contrapposto a sistema). Sono sinonimi di *Principlosigkeit, principlos* (= asistematicità, asistematico).

cetti originari *(actio, passio)*, e parecchi di questi ultimi mancano affatto.

Quanto a questi ultimi concetti, resta infatti ancor da notare che le categorie, essendo i veri concetti primitivi dell'intelletto puro, hanno per ciò stesso i loro concetti derivati, ugualmente puri, che non si possono in niun modo trasandare in un completo sistema di filosofia trascendentale; ma io, in un semplice saggio critico, posso accontentarmi di una semplice menzione.

Mi sia concesso di chiamare questi concetti puri, ma derivati, dell'intelletto, predicabili (in contrapposto ai predicamenti) dell'intelletto puro. Quando si hanno i concetti originari e primitivi, è facile poi aggiungere ad essi i concetti derivati e subalterni, e disegnare così in modo definitivo l'albero genealogico dell'intelletto puro. Non dovendomi occupare qui della esecuzione completa del sistema, ma solamente dei principii per fare un sistema, riservo questo completamento ad altro lavoro. Ma si può ottenere sufficientemente questo scopo, prendendo i manuali di ontologia, e aggiungendo, per es., alla categoria della causalità i predicabili della forza, dell'azione, della passione; alla categoria della reciprocità, i predicabili della presenza, della resistenza; ai predicamenti della modalità, i predicabili del sorgere, del perire, del cangiamento, ecc. Le categorie, combinate coi modi della sensibilità pura, o fra di loro, forniscono un gran numero di concetti a priori derivati; segnalarli ed esporli il più compiutamente che sia possibile, non sarà certo senza utilità e interesse; ma qui sarebbe fatica superflua.

Mi dispenso, a ragion veduta, di dare in questo trattato le definizioni di queste categorie, per quanto ne possa essere già in possesso. Analizzerò questi concetti, in seguito, quando ciò sarà necessario alla dottrina del metodo, alla quale attendo. In un sistema della ragion pura si potrebbe, a buon diritto, chiedermele; ma qui non servirebbero se non a distrarre l'attenzione dal punto principale della ricerca, sollevando dubbi e obbiezioni, che si possono, senza

detrarre nulla al nostro scopo essenziale, rimandare benissimo ad altro lavoro. Dal poco, intanto, che fin qui ne ho accennato, risulta chiaramente che non solo è possibile, ma altresì facile fornire un dizionario completo di questi concetti, con tutti i chiarimenti desiderabili. Una volta che esistono le caselle, non resta che da riempirle, e una topica sistematica, com'è la presente, difficilmente può sbagliare il posto, al quale ciascun concetto appartiene, mentre può facilmente additare quelli che sono tuttavia vacanti.

§ 11.[1]

Intorno a questa tavola delle categorie si possono fare diverse considerazioni, che forse potrebbero aver importanti conseguenze, rispetto alla forma scientifica di tutte le conoscenze razionali. Che infatti questo quadro nella parte teoretica della filosofia sia straordinariamente utile, anzi indispensabile, ad abbozzare completamente il disegno della totalità di una scienza, in quanto essa si appoggia su principii a priori, e a ricavarne matematicamente le parti secondo determinati principii, risulta chiaro da questo, che la detta tavola comprende tutti quanti i concetti elementari dell'intelletto, anzi la forma d'un sistema di essi nell'intelletto umano; e per conseguenza una guida a tutti i momenti di una data scienza speculativa, nonchè al suo ordinamento, come io ne ho dato anche una prova altrove[2]. Ecco ora alcune osservazioni.

La prima è: che questa tavola, contenente quattro classi di concetti dell'intelletto, si può subito suddividere in due parti, delle quali la prima è indirizzata agli oggetti della intuizione (così pura, come empirica), la seconda invece alla esistenza di questi oggetti (o in rapporto reciproco tra loro, o in rapporto con l'intelletto).

---

[1] I §§ 11 e 12 sono una aggiunta della 2ª edizione.

[2] *Principii metafisici della fisica. (N. di K.)* Questi *Principii* erano stati pubblicati da K. l'anno innanzi (1786).

La prima classe io la chiamerei delle categorie matematiche, la seconda delle dinamiche. La prima classe non ha, come si vede, alcun correlato, che s'incontra soltanto nella seconda classe. Questa differenza deve tuttavia trovar la sua ragione nella natura dell'intelletto.

Seconda osservazione: che è sempre uguale in ogni classe il numero delle categorie, cioè tre; la qual cosa invita proprio a riflettere, giacchè altrimenti ogni divisione a priori per concetti deve essere una dicotomia. Si noti inoltre, che la terza categoria deriva sempre dall'unione della seconda con la prima della sua classe.

Così la totalità non è altro che la molteplicità, considerata come unità; la limitazione, la realtà unita colla negazione; la reciprocità è la causalità di una sostanza in vicendevole determinazione con un'altra; e, finalmente, la necessità, l'esistenza che è data dalla possibilità stessa. Non si pensi però che la terza categoria si riduca in tal modo a un semplice concetto derivato, e non sia un concetto primitivo dell'intelletto puro. Perchè l'unione del primo col secondo concetto per poter produrre il terzo richiede uno speciale atto dell'intelletto, che non fa tutt'uno con quello che si è esercitato nel primo e nel secondo. Così il concetto di numero (che appartiene alla categoria della totalità), non è sempre possibile dovunque sieno gli altri due di molteplicità e di unità (per es. nella rappresentazione dell'infinito); nè pel fatto che io collego i due concetti di causa e di sostanza, è possibile intendere l'influsso, cioè come una sostanza possa essere causa di qualche cosa in un'altra sostanza. Donde si rileva, che a ciò si richiede un atto speciale dell'intelletto; e così negli altri casi.

Terza osservazione. Di una sola categoria, quella della reciprocità, che si trova sotto il terzo titolo, la coincidenza con la forma del giudizio disgiuntivo, che le corrisponde nel quadro delle funzioni logiche, non salta così agli occhi come per le altre.

Per assicurarsi di tale coincidenza, devesi notare che in

tutti i giudizi disgiuntivi la loro sfera (l'insieme di tutto ciò che è in essi contenuto) vien rappresentata come un tutto diviso in parti (i concetti subordinati); e poichè non si può ridurre nessuna di queste parti sotto l'altra, esse vengono pensate come vicendevolmente coordinate, non subordinate; per modo che si determina l'una con l'altra non in un senso solo, come in una serie, ma vicendevolmente, come in un aggregato (posto un membro della divisione, tutti gli altri sono perciò esclusi, e viceversa).

Ora quando un simile concatenamento vien pensato in una totalità di cose, allora una di esse, non è subordinata, come effetto, all'altra, quale causa della sua esistenza, ma insieme anche e reciprocamente coordinata come causa rispetto alla determinazione delle altre (come in un corpo, le cui membra si collegano scambievolmente l'uno con l'altro, e l'uno con l'altro si contrastano); ed è questa una specie di unione affatto diversa da quella che si trova nel semplice rapporto di causa e di effetto (di principio e di conseguenza), dove la conseguenza non determina alla sua volta il principio, e perciò (come nel caso del creatore e del mondo) non forma con essa un tutto. Lo stesso procedimento che l'intelletto osserva quando si rappresenta la sfera d'un concetto diviso, lo osserva pure quando pensa una cosa come divisibile; e come i membri della divisione nel primo si escludono l'un l'altro, e tuttavia sono collegati in una sfera, così l'intelletto pone le parti della seconda come tali, la cui esistenza (come sostanza) deriva a ciascuna esclusivamente dalle altre, e pure sono insieme unite in un tutto.

§ 12.

Ma nella filosofia trascendentale degli antichi si trova ancora un capitolo, che comprende i concetti puri dell'intelletto; i quali, sebbene non fossero annoverati fra le ca-

tegorie, per loro dovevano tuttavia valere come concetti a priori degli oggetti; nel qual caso il numero delle categorie crescerebbe; ciò che non è possibile. A questi concetti accenna la famosa proposizione degli scolastici, *quodlibet ens est* UNUM, VERUM, BONUM. Ora, benchè veramente l'uso di questo principio rispetto alle conseguenze (che diedero mere frasi tautologiche) abbia avuto un valore così miserevole, che ai tempi nostri quasi solo per convenienza si deve farne menzione nella metafisica; tuttavia un pensiero, che ha resistito sì lungo tempo, per vuoto che sembri, merita sempre una ricerca della sua origine, e giustifica la supposizione che abbia il proprio fondamento in qualche regola dell'intelletto, la quale sia stata soltanto, come spesso accade, falsamente interpetrata. Questi presunti predicati trascendentali delle cose non sono altro che esigenze logiche e criteri di ogni conoscenza delle cose in generale, e riposano sulle categorie della quantità, ossia della unità, pluralità e totalità; solo che queste categorie, le quali si sarebbero dovute prendere propriamente nel significato materiale, come appartenenti alla possibilità delle cose stesse, gli antichi le adoperavano in realtà solo in un valore formale, come appartenenti all'esigenza logica nel riguardo di ogni conoscenza; e nondimeno di questi criteri del pensiero facevano inavvertitamente proprietà delle cose in se stesse. In ogni conoscenza cioè d'un oggetto l'unità del concetto che si può chiamare unità qualitativa, — in quanto in esso è pensata solo l'unità dell'insieme del molteplice della conoscenza, — è qualche cosa di simile all'unità del tema in un dramma, in un'orazione, in una favola. In secondo luogo, la verità delle conseguenze. Più sono le conseguenze vere di un concetto dato, più sono le prove della sua realtà oggettiva. Questo si potrebbe chiamare la molteplicità qualitativa delle note, che appartengono a un concetto come principio comune (e che non sono in esso concepite come quantità). In terzo luogo, finalmente, la perfezione; la quale consiste in ciò, che questa molteplicità è alla sua volta ricon-

dotta all'unità del concetto, e con esso, e con nessun altro, si accorda completamente; ciò che si potrebbe chiamare la compiutezza qualitativa (totalità). Donde risulta che questi criteri logici della possibilità della conoscenza in generale mutano le tre categorie della quantità, nelle quali l'unità dev'esser considerata sempre omogeneamente nella produzione del *quantum*, solo allo scopo di introdurre elementi conoscitivi eterogenei in una coscienza, mediante la qualità di una conoscenza come principio. Così il criterio della possibilità di un concetto (non del suo oggetto) è la definizione, nella quale l'unità del concetto, la verità di tutto ciò che da esso si può ricavare immediatamente, e infine la compiutezza di quello che ne è stato ricavato, costituiscono la condizione richiesta per la costituzione dell'intero concetto; e così il criterio di una ipotesi è la intelligibilità del principio di esplicazione assunto, ovvero la sua unità (senza ipotesi sussidiarie), la verità delle conseguenze che se ne cavano (accordo fra di loro stesse, e con l'esperienza), e, finalmente, la compiutezza del principio di esplicazione rispetto alle conseguenze, quando queste non danno nè più nè meno di ciò che era stato ammesso nella ipotesi, e riproducono analiticamente a posteriori ciò che era stato pensato sinteticamente a priori, e vi si accordano. — Perciò coi concetti di unità, verità, perfezione, la tavola trascendentale delle categorie non è completata, quasi fosse stata incompleta; ma soltanto, essendo posto da parte il rapporto di questi concetti cogli oggetti, l'uso che se ne fa, vien ridotto entro le regole generali dell'accordo della conoscenza con se stessa.

CAPITOLO II

Deduzione dei concetti puri dell'intelletto.

SEZIONE PRIMA

§ 13.

Dei principii di una deduzione trascendentale in generale.

I giuristi, quando trattano di facoltà e pretese, distinguono in una questione giuridica quel che è di diritto *(quid iuris)* da ciò che si attiene al fatto *(quid facti)*; ed esigendo la dimostrazione dell'uno e dell'altro punto, chiamano la prima, quella che deve dimostrare il diritto, o anche la pretesa *deduzione*. Noi ci serviamo di una quantità di concetti empirici senza nessuna contraddizione; e ci riteniamo autorizzati, anche senza deduzione, ad attribuir loro un senso e una portata quale noi ce l'immaginiamo, perchè in ogni tempo noi disponiamo dell'esperienza per provare la loro realtà obbiettiva. Vi sono intanto anche alcuni concetti usurpati, ad esempio quelli di *felicità*, *destino*, che circolano in verità per ogni dove, e che talora vengon messi in questione, con la domanda: *quid iuris?* Nel qual caso ci si trova in imbarazzo non piccolo per la loro deduzione, non essendo possibile addurre nessun fondamento evidente di diritto, nè dall'esperienza, nè dalla ragione, per rendere manifesta la legittimità del loro uso.

Ma fra i concetti di varie specie, che formano il tessuto così svariato della umana conoscenza, se ne danno, che sono determinati anche per l'uso puro a priori (del tutto indipendentemente da ogni esperienza), il cui diritto ha avuto sempre bisogno di essere dedotto; giacchè per la giustificazione di un tal uso non sono sufficienti le prove ricavate dall'esperienza; ma è necessario sapere altresì

come questi concetti possono riferirsi ad oggetti, che pure non traggono punto la loro origine dall'esperienza. Chiamo quindi *deduzione trascendentale* la spiegazione del modo in cui concetti a priori si possono riferire ad oggetti, e la distinguo dalla deduzione *empirica*, la quale mostra in che modo un concetto è acquistato per mezzo dell'esperienza e della riflessione su di essa, e quindi riguarda, non la legittimità, ma il fatto, onde risulta il possesso.

Abbiamo adesso due specie di concetti, di genere affatto diverso, i quali però si accordano l'uno e l'altro in questo, che si riferiscono ambedue assolutamente a priori agli oggetti: cioè i concetti dello spazio e del tempo, come forme della sensibilità, e le categorie, come concetti dell' intelletto. Voler tentare di esse una deduzione empirica, sarebbe fatica del tutto sprecata; poichè il carattere differenziale della loro natura è appunto in ciò, che esse si riferiscono ai loro oggetti senza aver nulla tolto dalla esperienza per la loro rappresentazione. Se ne è, dunque, necessaria una deduzione, questa dovrà essere sempre trascendentale.

Intanto di questi concetti, come di ogni conoscenza, si può ricercare nell'esperienza, se non il principio della loro possibilità, le cause tuttavie occasionali del loro sorgere; così le impressioni dei sensi danno la prima spinta a spiegare tutta la nostra attività conoscitiva per rispetto a loro, e a costituire l'esperienza; la quale contiene due elementi di assai diversa natura, cioè una *materia* della conoscenza, che viene dai sensi, e una certa *forma* che ordina la materia, proveniente dalla fonte interiore del puro intuire e del pensiero; la quale è per la prima volta messa in grado di funzionare e di produrre concetti all'occasione fornita dai sensi. Ma tale ricerca dei primi sforzi della nostra attività conoscitiva per salire dalle singole percezioni ai concetti generali, ha senza dubbio la sua grande utilità, e bisogna esser grati al celebre Locke, che vi ha per il primo aperta la via. Per altro, una *deduzione* dei concetti puri a priori non può aversi mai per mezzo di

essa, perchè essa assolutamente non si trova su questa via; dal momento che in vista del loro futuro uso, che deve essere assolutamente indipendente dall'esperienza, i concetti puri bisogna che presentino un ben diverso atto di nascita che quello dell'origine sperimentale. Questa tentata derivazione fisiologica, la quale, per parlare propriamente, non può nemmeno chiamarsi deduzione, poichè tocca solo una *quaestionem facti*, io la chiamerei illustrazione[1] del possesso di una conoscenza pura. Ond'è chiaro che di questi concetti può darsi soltanto una deduzione trascendentale e punto empirica, e che una deduzione empirica rispetto ai concetti puri a priori non è altro che un vano tentativo, nel quale possono sbizzarrirsi solo coloro che non abbiano compreso nulla della natura affatto peculiare di siffatte conoscenze.

Sebbene tuttavia l'unico modo di una possibile deduzione della conoscenza pura a priori, — cioè quello per la via trascendentale, — sia ormai convenuto, non se ne ricava perciò, che esso sia così inevitabilmente necessario. Noi abbiamo sopra seguita sino alle loro scaturigini e chiarita e determinata la validità oggettiva a priori dei concetti dello spazio e del tempo, mediante una deduzione trascendentale. Malgrado ciò la geometria procede diritta per la sua strada, servendosi di sole conoscenze a priori, senza bisogno di ottenere dalla filosofia un lasciapassare comprovante la pura e regolare provenienza di esse dal concetto fondamentale dello spazio. Se non che, è pure da considerare che l'uso del concetto in questa scienza concerne solamente il mondo sensibile esterno, del quale lo spazio è la forma pura della sua intuizione, in cui perciò ogni

---

1 La parola *Erklärung* ha nella terminologia kantiana quasi sempre il significato di spiegazione per via di ragionamenti. Altrove traducemmo chiarimento. Ora, poichè Kant a questa fisiologia (oggi si direbbe psicologia) dà la modesta portata di descrizione, di constatazione, traduciamo illustrazione. Del resto, più in là, parlando del principio della deduzione trascendentale, K. preferisce adoperare la parola *Illustration* in contrapposto a deduzione *(nicht ihre Deduction, sondern Illustration)*.

conoscenza geometrica, fondandosi nella intuizione a priori, ha evidenza immediata, e gli oggetti (per la forma) son già dati nell'intuizione, mediante la stessa conoscenza a priori. Al contrario, coi concetti puri dell'intelletto incomincia l'improrogabile esigenza di ricercare non solo la loro deduzione trascendentale, ma altresì quella dello spazio; infatti, poichè essi parlano di oggetti, non mediante predicati dell'intuizione e della sensibilità, ma del puro pensiero a priori, si riferiscono in generale agli oggetti, senza tutte le condizioni della sensibilità; e, non essendo fondati sull'esperienza, non possono nemmeno mostrare nella intuizione a priori nessun oggetto, sul quale fondino, avanti a ogni esperienza, la loro sintesi; e però non solamente fan sorgere dubbi circa il valore obbiettivo e il limite del loro uso, ma rendono ambiguo quel concetto dello spazio, per ciò che sono inclinati a servirsene al di là delle condizioni della intuizione sensibile; e perciò anche sopra era necessaria di esso una deduzione trascendentale. Il lettore deve dunque convincersi della non trascurabile necessità di tale deduzione trascendentale, prima che abbia dato anche un sol passo sul terreno della ragion pura; perchè altrimenti procede come cieco e, dopo aver errato qua e là, deve tornare a quella ignoranza, dalla quale si era partito. Ma deve anche intender bene fin da ora la irrimediabile difficoltà, perchè non abbia poi a lamentarsi della oscurità, nella quale è profondamente avvolta la cosa, o non sia troppo presto scoraggiato dagli ostacoli da superare; poichè qui si tratta o di abbandonare del tutto ogni pretesa d'intendere la ragion pura come il campo prediletto, quello cioè che oltrepassa i confini di ogni possibile esperienza; o di condurre a termine questa ricerca critica.

Più sopra, con piccola fatica, abbiamo potuto rendere intelligibile, pei concetti di spazio e di tempo, come essi, in quanto conoscenze a priori, debbano nondimeno riferirsi necessariamente ad oggetti, e rendere possibile una conoscenza sintetica di essi indipendentemente da ogni espe-

rienza. Giacchè, non potendo un oggetto apparirci, cioè essere oggetto dell'intuizione sensibile se non per mezzo di tali forme pure della sensibilità, lo spazio e il tempo sono intuizioni pure, che contengono a priori la condizione della possibilità degli oggetti come fenomeni; e la sintesi in essi ha validità oggettiva.

Le categorie dell'intelletto al contrario non ci rappresentano punto le condizioni, onde gli oggetti possono presentarsi nell'intuizione; e perciò possono bene apparirci oggetti, senza che si riferiscano necessariamente a funzioni dell'intelletto, e questo pertanto contenga le condizioni di essi a priori. Sorge quindi a questo punto una difficoltà, che non incontrammo nel campo della sensibilità: come, cioè, le condizioni soggettive del pensare abbiano validità oggettiva, vale a dire ci dieno le condizioni della possibilità d'ogni conoscenza degli oggetti; perchè anche senza funzioni dell'intelletto, possono benissimo esserci dati fenomeni nella intuizione. Prendo, per es., il concetto di causa, che significa una particolar maniera di sintesi, in cui a qualche cosa (A), secondo una regola, viene associata qualche altra cosa affatto diversa (B). A priori non è chiaro perchè dei fenomeni debbano contenere qualche cosa di tal genere (infatti, esperienze in prova non se ne possono addurre, poichè si deve poter porre a priori la validità oggettiva di questo concetto); e si può quindi a priori dubitare se un concetto simile non sia alcunchè di assolutamente vuoto, e non colga mai tra i fenomeni un oggetto. Che gli oggetti dell'intuizione sensibile debbano infatti essere conformi alle condizioni formali della sensibilità che si trovano a priori nello spirito, è chiaro, perchè non potrebbero altrimenti essere oggetti per noi; ma non è altrettanto facile intendere che inoltre debbano essere conformi alle condizioni, di cui l'intelletto ha bisogno, per l'unità sintetica del pensiero. Perocchè potrebbero in ogni caso darsi fenomeni così fatti, che l'intelletto non li trovasse punto conformi alle condizioni della sua unità, e che tutto si trovasse in tale stato di confusione, che, ad

es., nella serie dei fenomeni non esistesse nulla, che potesse darci una regola della sintesi, e corrispondesse perciò al concetto di causa e di effetto; talchè questo concetto sarebbe affatto vuoto, nullo e senza significato. I fenomeni non cesserebbero di presentare oggetti alla nostra intuizione, perchè l'intuizione non ha in nessun modo bisogno delle funzioni del pensiero.

Che se altri pensasse di trarsi dall'imbarazzo di queste ricerche, dicendo: l'esperienza offre incessantemente esempi di una tal regolarità dei fenomeni, da dar sufficiente appiglio a ricavarne il concetto di causa, e a provare così ad un tempo la validità oggettiva d'un tal concetto; egli non si accorgerebbe, che in questa maniera non è possibile che sorga mai il concetto di causa, ma che esso o dev'essere fondato del tutto a priori nell'intelletto, oppure dev'essere abbandonato come una semplice chimera. Giacchè questo concetto richiede addirittura che qualche cosa (*A*) sia di tal guisa che un'altra (*B*) ne segua necessariamente e secondo una regola assolutamente universale. I fenomeni ci danno, sì, casi, da cui è possibile trarre una regola, secondo la quale qualche cosa suole accadere, ma non possono mai assicurarci che il conseguente sia necessario; quindi alla sintesi di causa e di effetto conviene una dignità, che non si può asserire empiricamente, cioè che l'effetto non solo segua alla causa, ma sia posto da essa, e derivi da essa. La rigorosa universalità della regola, non è punto una proprietà delle regole empiriche, le quali per induzione non possono raggiungere mai niente più che una universalità relativa. Ora, si altererebbe del tutto l'uso dei concetti puri dell'intelletto, se questi si volessero trattare nè più nè meno che come prodotti empirici.

§ 14.

Passaggio alla deduzione trascendentale delle categorie.

Vi sono soltanto due casi possibili, nei quali la rappresentazione[1] sintetica e i suoi oggetti possono incontrarsi e riferirsi scambievolmente tra loro in una maniera necessaria e quasi convenire: o che l'oggetto renda possibile la rappresentazione, o che questa l'oggetto. Se si ha il primo caso, il rapporto è solamente empirico, e la rappresentazione non è mai possibile a priori. E questo è il caso del fenomeno rispetto a ciò che in esso appartiene alla sensazione. Ma se si ha il secondo, poichè la rappresentazione in se stessa (giacchè qui non si parla della sua causalità mediante il volere) non produce l'oggetto suo quanto all'esistenza, essa rappresentazione, rispetto al suo oggetto, se questo è possibile solamente per mezzo di essa, determina a priori alcunchè come oggetto da conoscere. Ma ci sono due condizioni, in cui soltanto è possibile la conoscenza d'un oggetto: prima l'intuizione, per la quale l'oggetto è dato, ma solo come fenomeno, e in secondo luogo il concetto, ond'è pensato un oggetto corrispondente a questa intuizione. Ed è chiaro da ciò che precede, che la prima condizione, cioè quella per la quale gli oggetti possono essere intuiti, sta nello spirito, a priori, a fondamento di essi oggetti. Con questa condizione formale della sensibilità s'accordano dunque necessariamente tutti i fenomeni, poichè solo per essa appariscono, cioè possono essere intuiti empiricamente, e dati. Ora si tratta di sapere, se non precedano anche concetti a priori, come condizioni in cui solamente sia possibile che qualcosa, sebbene non intuito, venga tuttavia pensato come oggetto in generale;

---

[1] *Vorstellung.* Ma K. adopera questo termine per designare ogni atto di conoscenza in quanto atto del soggetto, in contrapposto all'oggetto.

giacchè allora ogni conoscenza empirica degli oggetti sarebbe conforme necessariamente a questi concetti, non essendo possibile, senza presupporli, cosa alcuna, *come oggetto dell'esperienza*. Ma, ogni esperienza, oltre l'intuizione dei sensi, per cui qualcosa è dato, racchiude anche il *concetto* di un oggetto, che nell'intuizione è dato o apparisce; quindi a base d'ogni conoscenza sperimentale, ci saranno concetti di oggetti in generale, come condizioni a priori; e, per conseguenza, il valore oggettivo delle categorie, come concetti a priori, riposerà sul fatto che solo per esse è possibile esperienza (per la forma del pensiero). Perchè allora esse si riferiscono ad oggetti dell'esperienza in modo necessario e a priori, poichè solo per mezzo di esse in generale un oggetto dell'esperienza può essere pensato.

La deduzione trascendentale di tutti i concetti a priori ha dunque un principio, al quale dev'essere indirizzata tutta la ricerca, cioè questo: che essi debbono essere riconosciuti come condizioni a priori della possibilità dell'esperienza (sia dell'intuizione, che si dà in essa, o del pensiero). I concetti, i quali danno il fondamento oggettivo alla possibilità dell'esperienza, sono appunto perciò necessari. Ma lo svolgimento dell'esperienza, nella quale essi s'incontrano, non è la loro deduzione (ma illustrazione), poichè altrimenti sarebbero di natura contingente. Senza questa originaria relazione coll'esperienza possibile, in cui si hanno tutti gli oggetti della conoscenza, la loro relazione con un qualsiasi oggetto non potrebbe mai esser compresa.

Il celebre Locke, in mancanza di questa considerazione, e incontrando nell'esperienza concetti puri dell'intelletto, derivò anche questi dall'esperienza; e procedette tuttavia con tanta inconseguenza, che si avventurò in tentativi di conoscenze, che oltrepassano di gran lunga ogni limite dell'esperienza. David Hume riconobbe che, per poter far ciò, è necessario che questi concetti abbiano la loro origine a priori. Ma, non potendosi spiegare assolutamente come fosse possibile che l'intelletto abbia a pensare concetti,

non connessi per sè nell'intelletto, come connessi tuttavia necessariamente nell'oggetto, e non essendogli caduto in mente che l'intelletto, con questi concetti, fosse per avventura esso il creatore dell'esperienza, nella quale son dati i suoi oggetti, li derivò, costretto da necessità, dall'esperienza (cioè da una subbiettiva necessità derivante dalla frequente associazione dell'esperienza, necessità che viene alla fine falsamente tenuta per obbiettiva, e cioè dall'abitudine); ma in ciò si condusse molto coerentemente, poichè dichiarò impossibile oltrepassare coi concetti e coi principii fondamentali, cui essi dan luogo, i confini dell'esperienza. Ma la derivazione empirica, a cui entrambi ricorsero, non può conciliarsi con l'esistenza effettiva delle conoscenze scientifiche a priori, che noi pur possediamo, cioè della matematica pura e della fisica generale, e vien perciò contraddetta dal fatto.

Il primo di questi due uomini illustri diede libero accesso alla fantasticheria, poichè la ragione, se ha dalla sua il diritto, non si lascia più tenere nei cancelli con vaghi consigli di moderazione; il secondo si abbandonò interamente allo scetticismo, poichè credette di avere scoperto che quella che prendiamo universalmente per ragione è una illusione della nostra attività conoscitiva. — Il nostro pensiero ora è di fare il tentativo di vedere, se si possa felicemente trarre la ragione umana da questi due scogli, determinare i precisi suoi limiti, pur conservando aperto per lei tutto il campo della sua attività utile.

Ma prima voglio ancora soltanto premettere la definizione delle categorie. Esse sono concetti di un oggetto in generale, onde l'intuizione di esso è considerata come determinata rispetto a una delle funzioni logiche del giudicare. Così la funzione del giudizio categorico era quella del rapporto del soggetto col predicato: per es., tutti i corpi sono divisibili. Soltanto, rispetto al puro uso logico dell'intelletto, rimane indeterminato a quale dei due concetti sia da attribuirsi la funzione di soggetto e a quale

quella di predicato, potendosi dire ugualmente: un che divisibile è un corpo. Ma con la categoria di sostanza, se io vi sottopongo il concetto di corpo, resta determinato che la sua intuizione empirica nell'esperienza debba esser considerata sempre come soggetto e non mai come semplice predicato; e così in tutte le altre categorie [1].

SEZIONE SECONDA

Deduzione trascendentale dei concetti puri dell'intelletto.

§ 15.

Della possibilità di una unificazione in generale [2].

Il molteplice delle rappresentazioni può esser dato in una intuizione, che è puramente sensibile, ossia che non è altro che recettività; e la forma di questa intuizione può trovarsi a priori nella nostra facoltà rappresentativa, senza tuttavia esser altro che la maniera, in cui il soggetto è modificato. Ma l'unificazione *(coniunctio)* di un molteplice in generale non può mai venire in noi dai sensi, e nello stesso tempo nemmeno perciò essere contenuta nella sem-

---

1 La 1ª edizione, invece che coi periodi: « Il celebre Locke, non avendo fatto... lo stesso avviene in tutte le altre categorie », chiudeva questo § 14 così:

« Vi son dunque tre fonti originarie (attitudini o facoltà dell'anima), che contengono le condizioni della possibilità di ogni esperienza, e non possono esser dedotte da nessun'altra facoltà dello spirito, e cioè il senso, l'immaginazione e l'appercezione. Su di esse si fonda: 1) la sinopsi a priori del molteplice mediante il senso; 2) la sintesi di questo molteplice mediante l'immaginazione; e finalmente 3) l'unità di questa sintesi mediante l'appercezione originaria. Tutte queste facoltà hanno, oltre l'uso empirico, un uso trascendentale, che riguarda solo la forma, ed è possibile a priori. Di questo abbiamo discorso più sopra nella prima parte, per riguardo al senso; ma ora vogliamo considerare le altre due secondo la loro natura. »

2 Sarebbe troppo incomodo alla lettura recare qui in nota, come abbiamo fatto per le altre varianti, il testo intero dei lunghi passi della 1ª edizione completamente rielaborati da K. in questi §§ 15-27. Si troverà nell'*Appendice*, I.

plice forma dell'intuizione sensibile; perchè essa è un atto della spontaneità dell'attività rappresentativa; e poichè questa occorre chiamarla intelletto per distinguerla dalla sensibilità, così ogni unificazione, — ne abbiamo noi o no coscienza, e sia unificazione del molteplice dell'intuizione, o di molteplici concetti, e nel primo caso, intuizione del sensibile o del non sensibile, — è un'operazione dell'intelletto, che possiamo designare colla denominazione generale di sintesi, anche per far in tal modo rilevare, che noi non possiamo rappresentarci nulla ridotto a unità nell'oggetto, senza averlo prima ridotto già noi ad unità, e che tra tutte le rappresentazioni l'unificazione è la sola, che non è data dagli oggetti, ma può essere prodotta solo dal soggetto, essendo un atto della sua spontanea attività. Qui facilmente si scorge che questo atto deve essere originariamente unico e valevole ugualmente per ogni unificazione, e che la divisione (analisi), che sembra essere il suo opposto, lo presuppone tuttavia sempre; giacchè, se l'intelletto nulla ha prima unificato, non può nulla dividere, poichè soltanto per opera di esso è possibile che all'attività rappresentativa sia stato dato qualcosa come unificato.

Ma il concetto della unificazione implica, oltre al concetto del molteplice e della sintesi di esso, anche quello dell'unità di esso. Unificazione è la rappresentazione dell'unità sintetica del molteplice[1]. La rappresentazione di questa unità dunque non può sorgere dall'unificazione, ma essa piuttosto, intervenendo nella rappresentazione del molteplice, rende quindi primieramente possibile il concetto della unificazione. Questa unità, che precede a priori tutti i concetti di unificazione, non è punto la categoria della unità (§ 10); giacchè tutte le categorie si fondano su fun-

---

[1] Non è questo il luogo di vedere se le rappresentazioni stesse sieno identiche, e perciò se l'una possa essere pensata analiticamente mediante l'altra. La coscienza dell'una, in quanto si parla del molteplice, è sempre da distinguere dalla coscienza dell'altra, e qui si tratta soltanto della sintesi di questa (possibile) coscienza. *(N. di K.)*

zioni logiche dei giudizi, ma in questi già è pensata l'unione, e perciò l'unità dei concetti dati. La categoria dunque presuppone già l'unificazione. Dobbiamo dunque cercare ancora più in alto l'unità (come qualitativa, § 12), cercarla in ciò che contiene il principio stesso dell'unità di diversi concetti nei giudizi, e perciò della possibilità dell' intelletto, perfino nel suo uso logico.

§ 16.

Dell'unità sintetica originaria dell'appercezione.

L'Io penso deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni; chè altrimenti bisognerebbe in me immaginare qualcosa, che non potrebbe essere per nulla pensato, il che poi significa appunto che la rappresentazione o sarebbe impossibile, o almeno per me, non sarebbe. Quella rappresentazione, che può esser data prima di ogni pensiero, dicesi intuizione. Ogni molteplice dunque della intuizione ha una relazione necessaria con l'Io penso, nello stesso soggetto, in cui questo molteplice s'incontra. Ma questa rappresentazione è un atto della spontaneità, cioè non può esser considerata come appartenente alla sensibilità. Io la chiamo appercezione pura, per distinguerla dalla empirica, o anche appercezione originaria, poichè è appunto quella autocoscienza che, in quanto produce la rappresentazione Io penso, — che deve poter accompagnare tutte le altre, ed è in ogni coscienza una e identica, — non può più essere accompagnata da nessun'altra. L'unità di essa la chiamo pure unità trascendentale della autocoscienza, per indicare la possibilità della conoscenza a priori, che ne deriva. Giacchè le molteplici rappresentazioni, che sono date in una certa intuizione, non sarebbero tutte insieme mie rappresentazioni, se tutte insieme non appartenessero ad una autocoscienza; cioè, in quanto mie rappresentazioni (sebbene io non sia consape-

vole di esse, come tali), debbono necessariamente sottostare alla condizione in cui soltanto esse possono coesistere in una comune autocoscienza, poichè altrimenti non mi apparterrebbero in comune. Da questa originaria unificazione possono seguire molte conseguenze.

E cioè: questa identità come nell'appercezione del molteplice, dato nell'intuizione, contiene una sintesi delle rappresentazioni, ed è possibile solo per la coscienza di questa sintesi. Infatti la coscienza empirica, che accompagna diverse rappresentazioni, è in sè dispersa e senza relazione con l'identità del soggetto. Questa relazione dunque non ha luogo ancora per ciò che io accompagno colla coscienza ciascuna delle rappresentazioni, ma perchè le compongo tutte l'una con l'altra, e sono consapevole della loro sintesi. Solo perciò, in quanto posso legare in una coscienza una molteplicità di rappresentazioni date, è possibile che io mi rappresenti l'identità della coscienza in queste rappresentazioni stesse; cioè, l'unità analitica della appercezione è possibile solo a patto che si presupponga una unità sintetica[1]. Il pensiero: queste rappresentazioni date nell'intuizione mi appartengon tutte, — suona lo stesso che: io le unisco in una autocoscienza, o almeno posso unirvele; e, sebbene esso non sia ancora la coscienza della sintesi delle rappresentazioni, ne presuppone tuttavia la possibilità; cioè, io chiamo quelle rappresentazioni tutte mie rappresentazioni, solo perchè io posso comprendere

---

[1] L'unità analitica della coscienza appartiene a tutti i concetti generali, come tali; per es., se io penso al rosso in generale, mi rappresento una quantità che (come nota) può essere in qualche cosa, e collegata con altre rappresentazioni; così solamente mediante una possibile unità sintetica precedentemente pensata m'è dato di rappresentarmene una analitica. Una rappresentazione, che dev'esser pensata come comune a diverse rappresentazioni, sarà considerata come appartenente a rappresentazioni tali che abbiano in sè, oltre di essa, anche alcunchè di diverso; e per conseguenza dev'esser pensata in unità sintetica con altre rappresentazioni (ancorchè solo possibili), prima che io possa concepire in essa l'unità della coscienza, che ne fa il *conceptus communis*. È dunque l'unità sintetica della appercezione il punto più alto, al quale si deve legare tutto l'uso dell'intelletto, tutta la logica stessa, e dopo di questa la filosofia trascendentale, anzi questa facoltà è lo stesso intelletto. *(N. di K.)*

la loro molteplicità in una coscienza; altrimenti io dovrei avere un Me stesso variopinto, diverso, al pari delle rappresentazioni delle quali ho coscienza. L'unità sintetica del molteplice delle intuizioni, in quanto data a priori, è dunque la base della identità dell'appercezione stessa, che precede a priori ogni *mio* pensiero determinato. Ma l'unificazione non è dunque negli oggetti, e non può esser considerata come qualcosa di attinto da essi per via di percezione, e per tal modo assunto primieramente nell'intelletto; ma è soltanto una funzione dell'intelletto, il quale non è altro che la facoltà di unificare a priori e di sottoporre all'unità della percezione il molteplice delle rappresentazioni date; ed è questo il principio supremo di tutta la conoscenza umana.

Ora, questo principio della unità necessaria dell'appercezione, è in verità esso stesso una proposizione identica, e perciò analitica; tuttavia chiarisce per necessaria una sintesi del molteplice dato in una intuizione; sintesi, senza la quale non sarebbe possibile pensare quella entità universale della autocoscienza. Dall'Io infatti, come semplice rappresentazione, non è dato nessun molteplice; questo può essere dato solo nell'intuizione, che è altra cosa, e può esser pensato solo mediante l'unificazione in una coscienza. Un intelletto, nel quale ogni molteplicità fosse data immediatamente dall'autocoscienza, *intuirebbe*; ma il nostro intelletto può solamente *pensare*, e deve cercare nei sensi l'intuizione. Io sono dunque consapevole dell'identico me stesso rispetto al molteplice delle rappresentazioni datemi in una intuizione, poichè chiamo tutte insieme *mie* le rappresentazioni che ne formano *una*. Il che è come dire, che io son consapevole di una loro necessaria sintesi a priori, la quale significa appunto l'unità sintetica originaria della appercezione, nella quale stanno tutte le rappresentazioni che mi son date, ma nella quale altresì è necessario che esse sieno state portate in virtù di una sintesi.

§ 17.

Il principio dell'unità sintetica dell'appercezione è il principio supremo di ogni uso dell'intelletto.

Secondo l' Estetica trascendentale, il principio supremo della possibilità di ogni intuizione in rapporto alla sensibilità era: ogni molteplice di essa sottostà alle condizioni formali dello spazio e del tempo. Il principio supremo della possibilità stessa in rapporto all' intelletto è: che ogni molteplice dell' intuizione sottostà alle condizioni della unità sintetica originaria della appercezione[1]. Tutte le molteplici rappresentazioni della intuizione sono soggette al primo, in quanto esse ci son date; al secondo, in quanto debbono poter essere unificate in una coscienza; perchè senza di ciò niente può esser pensato e conosciuto, perchè le rappresentazioni date non avrebbero comune l'atto appercettivo Io penso, e non sarebbero perciò mai unificate in una autocoscienza.

L'intelletto è, per parlare in generale, la facoltà delle conoscenze. Queste consistono nel rapporto determinato di date rappresentazioni con un oggetto. Ma l'oggetto è ciò, nel cui concetto il molteplice di una data intuizione è unificato. Se non che ogni unificazione delle rappresentazioni richiede l'unità della coscienza nella sintesi di esse. Dunque, l'unità della coscienza è ciò, che solo costituisce il rapporto delle rappresentazioni con un oggetto, e quindi la loro validità oggettiva, ossia ciò che le fa conoscenze e su cui perciò riposa la possibilità dell'intelletto.

---

1 Lo spazio e il tempo e tutte le loro parti sono intuizioni, perciò rappresentazioni particolari, col molteplice che contengono in sè (vedi l'*Estetica trascendentale*); non dunque semplici concetti, pei quali la stessa coscienza sia come contenuta in molte rappresentazioni, ma molte rappresentazioni come in una sola e nella loro coscienza, e formanti quindi un tutto e per conseguenza si ha l'unità della coscienza sintetica e tuttavia originaria. Questa loro particolarità è importante nella applicazione (v. § 25). *(N. di K.)*

Così, la prima conoscenza pura dell'intelletto, sulla quale è fondato tutto il resto del suo uso, e che è insieme affatto indipendente da tutte le condizioni dell'intuizione sensibile, è ora il principio della unità sintetica, originaria della appercezione. La semplice forma, adunque, dell'intuizione sensibile esterna, lo spazio, non è ancora punto conoscenza; non fa se non presentare il molteplice dell'intuizione a priori per una possibile conoscenza. Ma per poter conoscere una cosa qualsiasi nello spazio, per es. una linea, io debbo tracciarla, cioè eseguire sinteticamente una determinata unificazione del molteplice dato, per modo che l'unità di questa operazione sia a un tempo l'unità della coscienza (nel concetto di linea); e così primamente vien conosciuto un oggetto (uno spazio determinato). L'unità sintetica della coscienza è dunque una condizione oggettiva di ogni conoscenza, della quale non soltanto io stesso ho bisogno per conoscere un oggetto, ma alla quale deve sottostare ogni intuizione per divenire oggetto per me, poichè in altro modo, e senza questa sintesi, il molteplice non si unificherebbe in una coscienza.

L'ultima proposizione, come s'è detto, è essa stessa analitica, sebbene per vero faccia dell'unità sintetica la condizione di ogni pensiero; giacchè altro non dice se non che: tutte le mie rappresentazioni in una qualsiasi intuizione data debbono sottostare a quella condizione, per cui soltanto io posso attribuirle all'identico Me stesso, come mie rappresentazioni, e perciò posso comprenderle come unite insieme sinteticamente, in un'appercezione sintetica, nell'espressione generale: Io penso.

Ma questo principio non è valido per ogni possibile intelletto in generale, bensì solo per quello, dalla cui appercezione pura, nella rappresentazione «Io sono», nulla ancora è dato di molteplice. Quell'intelletto, invece, dalla cui autocoscienza fosse dato insieme il molteplice dell'intuizione, un intelletto, per la cui rappresentazione già esistessero insieme gli oggetti della rappresentazione stessa, non avrebbe bisogno di quel particolare atto di sintesi del

molteplice nell'unità della coscienza, del quale ha bisogno l'intelletto umano, che pensa semplicemente, e non intuisce. Ma è inevitabile il primo principio per l'intelletto umano, di guisa che esso non può farsi nemmeno la più piccola idea di un altro possibile intelletto, che o intuisse da sè senz'altro, o possedesse una intuizione sensibile, ma di diversa natura di quella, che è a fondamento dello spazio e del tempo.

§ 18.

Che cosa sia l'unità oggettiva della autocoscienza.

L'unità trascendentale dell'appercezione è quella, per la quale tutto il molteplice dato in una intuizione è unificato in un concetto dell'oggetto. Perciò essa si chiama oggettiva, e dev'esser distinta dall'unità soggettiva della coscienza, che è una determinazione del senso interno, onde quel molteplice dell'intuizione è dato empiricamente per una tale unificazione. Se io possa empiricamente esser consapevole del molteplice, come simultaneo o come successivo, dipende da circostanze o da condizioni empiriche; quindi l'unità empirica della coscienza per mezzo dell'associazione delle rappresentazioni stesse, riguarda un fenomeno, ed è al tutto accidentale. Al contrario, la forma pura dell'intuizione nel tempo, semplicemente come intuizione in generale, che contiene una molteplicità data, sottostà alla unità originaria della coscienza esclusivamente per il rapporto necessario del molteplice dell'intuizione all'unico « Io penso »; perciò per la sintesi pura dell'intelletto, che a priori sta a base dell'empirica. Soltanto quell'unità è oggettivamente valida; l'unità empirica, invece, dell'appercezione, che qui noi non esaminiamo, e che solo sotto condizioni date deriva *in concreto* dalla prima, ha un valore soltanto soggettivo. Uno collega la rappresentazione d'una certa parola con una certa cosa,

un altro con un'altra; e l'unità della coscienza in ciò che è empirico, e rispetto a ciò che è dato, non è necessariamente e universalmente valida.

§ 19.

La forma logica di tutti i giudizi consiste nell'unità oggettiva dell'appercezione dei concetti in essi contenuti.

Io non ho mai potuto appagarmi della definizione, che i logici dànno del giudizio in generale; esso è, secondo loro, la rappresentazione di un rapporto fra due concetti. Ora, senza stare qui a contrastare con essi intorno a quel che c'è di difettoso in questa definizione (che in ogni caso non si applica se non ai giudizi categorici, ma non agli ipotetici e disgiuntivi, in quanto questi ultimi non contengono una relazione di concetti, ma addirittura di giudizi); e tralasciando delle noiose conseguenze derivate da questa svista della logica [1], noto soltanto che qui non è determinato in che consista questo rapporto.

Ma se io investigo più profondamente il rapporto delle conoscenze date in ciascun giudizio, e distinguo questo rapporto, come appartenente all'intelletto, dal rapporto secondo leggi della immaginazione riproduttiva (il quale ha un valore solamente soggettivo), trovo che il giudizio non è altro che la maniera di ridurre conoscenze date alla unità oggettiva dell'appercezione. E la particella relativa «è»

---

1 La interminabile teoria delle quattro figure del sillogismo concerne soltanto i sillogismi categorici; e, sebbene essa per vero altro non sia che un'arte di carpire, dissimulando le immediate conseguenze *(consequentiae immediatae)* sotto le premesse di un ragionamento puro, l'apparenza di più maniere di concludere, che non sieno nella prima figura; tuttavia non avrebbe dovuto, appunto per questo, avere nessuna speciale fortuna, se non le fosse riuscito di far prendere in esclusiva considerazione i giudizi categorici, come quelli, a cui tutti gli altri dovrebbero riferirsi: ciò che è falso, come si vede dal § 9. *(N. di K.)*

mira appunto a distinguere l'unità oggettiva delle rappresentazioni date, dall'unità soggettiva. Essa infatti designa la loro relazione con l'appercezione originaria e la loro unità necessaria, anche quando il giudizio stesso sia empirico, e perciò accidentale, come ad es.: i corpi sono pesanti. Con ciò non voglio dire già, che queste rappresentazioni nell'intuizione empirica siano necessariamente subordinate l'una all'altra; ma che esse sono l'una all'altra subordinate mercè l'unità necessaria dell'appercezione nella sintesi delle intuizioni, e cioè secondo principii della determinazione oggettiva di tutte le rappresentazioni, in quanto se ne può aver conoscenza; i quali principii sono derivati tutti da quello dell'unità trascendentale dell'appercezione. Solamente così da questo rapporto nasce un giudizio, ossia un rapporto valido oggettivamente, e che si distingue appunto dal rapporto delle rappresentazioni medesime, in cui c'è solamente un valore soggettivo, per es., secondo le leggi della associazione. Secondo queste, io potrei dire soltanto: « ogni volta che porto un corpo, sento una impressione di peso »; ma non: « esso, il corpo, è pesante »; che val quanto dire che le due rappresentazioni sono unite nell'oggetto, indipendentemente cioè dallo stato del soggetto, e non stanno insieme semplicemente nella percezione (per quanto spesso essa possa essere ripetuta).

§ 20.

Tutte le intuizioni sensibili sottostanno alle categorie, come condizioni in cui soltanto il molteplice di quelle può raccogliersi in una coscienza.

Il molteplice dato in una intuizione sensibile è necessariamente subordinato all'unità sintetica originaria dell'appercezione, poichè solo per essa è possibile l'unità dell'intuizione (§ 17). Quell'operazione dell'intelletto, per

cui il molteplice di rappresentazioni date (sieno intuizioni o concetti) è ricondotto ad una appercezione in generale, è la funzione logica dei giudizi (§ 19). Così ogni molteplicità, in quanto è data in una intuizione empirica, è determinata da una delle funzioni logiche del giudicare, onde essa cioè vien portata a una coscienza in generale. Ma le categorie non sono altro che proprio queste funzioni di giudicare, in quanto il molteplice di una data intuizione (§ 13) è determinato rispetto ad esse. Il molteplice dunque di una data intuizione è sottoposto necessariamente alle categorie.

§ 21.

Annotazione.

Una molteplicità contenuta in una intuizione, che io chiamo mia, viene, per la sintesi dell'intelletto rappresentata come subordinata alla unità necessaria della autocoscienza, il che avviene mediante la categoria[1]. Questa dunque indica che la coscienza empirica di un molteplice dato in una intuizione, è sottoposta così ad una autocoscienza pura a priori, come una intuizione empirica è sottoposta a una intuizione sensibile pura, che ha luogo ugualmente a priori. — Nella proposizione precedente v'è dunque l'inizio di una deduzione dei concetti puri dell'intelletto; nella quale, poichè le categorie sorgono solo nell'intelletto, indipendentemente dalla sensibilità, io debbo astrarre ancora dal modo, in cui il molteplice può esser dato a una intuizione empirica, guardar solo all'unità, che per opera dell'intelletto, mediante la categoria, inter-

[1] L'argomento è fondato sulla unità che noi ci rappresentiamo dell'intuizione, unità per la quale un oggetto è dato, e che racchiude sempre in sè una sintesi del molteplice dato in una intuizione, e contiene di già il rapporto di questo con l'unità dell'appercezione. *(N. di K.)*

viene in quella molteplicità della intuizione. In sèguito (§ 26) sarà mostrato, dal modo in cui l'intuizione empirica è data dalla sensibilità, che l'unità di essa non è altra da quella, che la categoria assegna (secondo il precedente § 20) al molteplice di una data intuizione in generale; e, poichè così sarà chiarita la sua validità a priori rispetto agli oggetti tutti dei nostri sensi, sarà subito completamente raggiunto lo scopo della deduzione.

Se non che da un punto io non avrei potuto astrarre nella dimostrazione precedente, ed è questo: che il molteplice, per l'intuizione, dev'essere pur dato prima della sintesi dell'intelletto e indipendentemente da essa; ma in qual modo, resta qui indeterminato. Se volessi infatti immaginare un intelletto, che esso stesso intuisse (qualcosa come un intelletto divino, che non si rappresenterebbe oggetti dati, ma per la cui rappresentazione gli oggetti sarebbero immediatamente dati o prodotti), le categorie, rispetto a una conoscenza siffatta, non avrebbero punto significato. Esse sono regole soltanto per un intelletto, di cui tutto il potere consista nel pensare, cioè nell'atto di ricondurre all'unità dell'appercezione la sintesi del molteplice, datogli per altra via nell'intuizione; per un intelletto, il quale perciò nulla conosca da sè, ma soltanto unifichi e ordini la materia del conoscere, l'intuizione, che dev'essergli data dall'oggetto. Ma della peculiarità del nostro intelletto, di giungere all'unità a priori della appercezione, solamente per mezzo delle categorie e precisamente solo secondo il modo e il numero di esse, si può così poco addurre una ragione, come del perchè abbiamo proprio queste e non altre funzioni del giudicare, o del perchè tempo e spazio siano le sole forme della nostra intuizione possibile.

§ 22.

La categoria non ha altro uso alla conoscenza delle cose che di esser applicata agli oggetti dell'esperienza.

Pensare un oggetto e *conoscere* un oggetto non è dunque la stessa cosa. La conoscenza comprende due punti: in primo luogo, un concetto per cui in generale un oggetto è pensato (la categoria), e, in secondo luogo, l'intuizione, ond'esso è dato; giacchè, se al concetto non potesse esser data una intuizione corrispondente, essa per la forma sarebbe un pensiero ma senza alcun oggetto, e per mezzo di esso non sarebbe punto possibile una conoscenza di una qualsiasi cosa; poichè, per quanto io ne saprei, non vi sarebbe, nè potrebbe esservi alcunchè, a cui poter applicare il mio pensiero. Ora, ogni nostra *possibile intuizione* è sensibile (Estetica); il pensiero dunque di un oggetto in generale può in noi diventare conoscenza solo mediante un concetto puro dell'intelletto, in quanto questo concetto è messo in relazione con oggetti dei sensi. L'intuizione sensibile o è intuizione pura (spazio e tempo), o intuizione empirica di ciò che vien rappresentato, per mezzo della sensazione, immediatamente come reale nello spazio e nel tempo. Per la determinazione della prima noi possiamo ottenere conoscenze a priori di oggetti (nella matematica), ma solo rispetto alla forma di essi come fenomeni; se poi ci possano essere cose che si debbano intuire in questa forma, è ciò che rimane tuttavia indeciso. Per conseguenza, tutti i concetti matematici non sono per sè conoscenze, se non in quanto si presuppone che ci siano cose, che si possono rappresentare solo conformemente alla forma di quella pura intuizione sensibile. Ma le *cose nello spazio* e nel tempo sono date solo in quanto percezioni (rappresentazioni accompagnate da sensazione), e perciò per rappresentazione empirica. Quindi i concetti puri dell'intelletto, anche se applicati ad intuizioni a priori (come nella

matematica), creano conoscenze solo in quanto queste — e però anche per mezzo di esse i concetti dell'intelletto — possono essere applicate a intuizioni empiriche. Di guisa che le categorie mediante l'intuizione non ci dànno ancora nessuna conoscenza delle cose, se non soltanto per la loro possibile applicazione a un'intuizione empirica, esse cioè servono solo alla possibilità della conoscenza empirica. Ma questa si chiama esperienza. Dunque le categorie non hanno alcun uso alla conoscenza delle cose, se non in quanto queste sono prese come oggetti di esperienza possibile.

§ 23.

Tale proposizione è della più grande importanza; perchè determina i limiti dell'uso dei concetti puri dell'intelletto rispetto agli oggetti, a quel modo che l'Estetica trascendentale ha determinato quelli dell'uso della forma pura della nostra intuizione sensibile. Spazio e tempo valgono come condizioni della possibilità che ci sien dati degli oggetti non altrimenti che quali oggetti dei sensi, e perciò solo dell'esperienza. Fuori di questi limiti, essi non rappresentano nulla; perocchè sono soltanto nei sensi e fuori di essi non hanno nessuna realtà. I concetti puri dell'intelletto son liberi da questa limitazione, e si estendono ad oggetti dell'intuizione in generale, sia essa simile alla nostra o no, pur che sia sensibile e non intellettuale. Ma questa più vasta estensione dei concetti non ci giova a nulla di là dalla nostra intuizione sensibile. Perchè allora essi sono concetti vuoti di oggetti, dei quali, per mezzo loro, non abbiamo assolutamente il modo di giudicare, per non dir altro, se mai sieno possibili o no; semplici forme del pensiero senza realtà obbiettiva, poichè noi non disponiamo di un'intuizione, a cui possa essere applicata quell'unità sintetica dell'appercezione che soltanto esse contengono, e con cui esse possono determinare un oggetto.

Soltanto la nostra intuizione sensibile ed empirica può dar loro senso e significato.

Se si prende dunque come dato un oggetto di una intuizione non sensibile, lo si può liberamente rappresentare per mezzo di tutti i predicati, che stanno già nella supposizione, che ad esso non convenga nulla di appartenente all'intuizione sensibile: che dunque non sia esteso nello spazio, che la sua durata non sia un tempo, che in esso non s'incontri mutazione alcuna (conseguenza delle determinazioni nel tempo), e così via. Se non che, non c'è una speciale conoscenza quando io indico semplicemente come l'intuizione dell'oggetto non è, senza poter dire che cosa vi sia contenuto; giacchè allora io non ho nessuna possibilità di un oggetto rispondente al mio concetto intellettuale puro, poichè non posso avere un'intuizione che gli corrisponda, ma posso dir soltanto che la nostra intuizione non val nulla per esso. Ma quel che è più è, che a un che di simile non potrebbe applicarsi mai una categoria, per es., il concetto di sostanza, cioè di qualche cosa che può esistere come soggetto, e non mai come semplice predicato; poichè io ignoro affatto se possa mai esistere una cosa qualsiasi che corrisponda a tale determinazione di pensiero, finchè una intuizione sensibile non mi porga l'occasione di applicarvela. Ma di ciò meglio in sèguito.

§ 24.

Dell'applicazione delle categorie agli oggetti dei sensi in generale.

I concetti puri dell'intelletto si riferiscono mediante il semplice intelletto ad oggetti dell'intuizione in generale, sia essa la nostra o un'altra qualsiasi, purchè sensibile; ma appunto perciò essi sono semplici forme del pensiero, con cui ancora non è conosciuto nessun oggetto

determinato. La sintesi o unificazione del molteplice in esse si riferisce semplicemente alla unità dell'appercezione, ed è perciò il fondamento della possibilità della conoscenza a priori, in quanto questa si fonda sull'intelletto; ed è perciò non solo trascendentale, ma anche semplicemente intellettuale pura. Poichè peraltro in noi c'è a priori una certa forma a base dell'intuizione sensibile, la quale riposa sulla recettività del potere rappresentativo (sensibilità), l'intelletto, come spontaneità, può determinare il senso interno mediante il molteplice di rappresentazioni date, secondo l'unità sintetica della appercezione, e così pensare a priori l'unità sintetica della appercezione del molteplice dell'intuizione sensibile, come la condizione a cui debbono necessariamente sottostare tutti gli oggetti della nostra (umana) intuizione; onde le categorie, in quanto semplici forme del pensiero, acquistano realtà oggettiva, cioè applicazione ad oggetti che ci possono esser dati nell'intuizione, ma solo come fenomeni; perchè soltanto di essi noi siamo capaci di avere un'intuizione a priori.

Questa sintesi del molteplice dell'intuizione sensibile, che è possibile a priori e necessaria, può esser chiamata figurata *(synthesis speciosa)*, per distinguerla da quella che sarebbe pensata rispetto al molteplice di una intuizione in generale nella semplice categoria, e che si chiama unificazione dell'intelletto *(synthesis intellectualis)*; ambedue sono trascendentali, non solo perchè esse stesse procedono a priori, ma altresì perchè fondano a priori la possibilità di altra conoscenza.

Se non che la sintesi figurata, se si riferisce semplicemente alla unità sintetica originaria dell'appercezione, cioè a questa unità trascendentale che è pensata nelle categorie, deve, per distinguersi dalla unificazione puramente intellettuale, chiamarsi sintesi trascendentale dell'immaginazione. Immaginazione è la facoltà di rappresentare un oggetto, anche senza la sua presenza, nell'intuizione. Ora, poichè ogni nostra intuizione è sensi-

bile, così l'immaginazione, per via della condizione subbiettiva, per cui soltanto può dare ai concetti dell'intelletto una intuizione corrispondente, appartiene alla sensibilità; pure, in quanto la sua sintesi è una funzione della spontaneità (determinante e non, come il senso, semplicemente determinabile, che può perciò determinare a priori il senso della sua forma, in conformità della unità dell'appercezione), l'immaginazione è pertanto la facoltà di determinare a priori la sensibilità; e la sua sintesi delle intuizioni, conforme alle categorie, dev'essere sintesi trascendentale dell'immaginazione; che è un effetto dell'intelletto sulla sensibilità e la prima applicazione (base insieme di tutte le altre) di esso ad oggetti dell'intuizione a noi possibile. Essa è da distinguere come sintesi figurata dall'intellettuale, che è senza immaginazione e solo per mezzo dell'intelletto. Ora, in quanto l'immaginazione è soltanto spontaneità, io la chiamo anche talvolta immaginazione produttiva, e la distinguo così dalla riproduttiva, la cui sintesi è sottoposta unicamente a leggi empiriche, a quelle cioè dell'associazione; e che quindi non conferisce punto alla spiegazione della possibilità della conoscenza a priori, nè rientra perciò nella filosofia trascendentale, ma nella psicologia.

* * *

È questo ora il luogo di spiegare il paradosso, da cui ciascuno sarà stato colpito nella esposizione della forma del senso interno (§ 6): che cioè questo rappresenti alla coscienza noi stessi, non già come noi siamo in noi stessi, ma soltanto come appariamo a noi; poichè noi ci intuiamo soltanto come siamo interiormente modificati; il che sembra esser contraddittorio, dovendo noi condurci passivamente verso noi stessi; e quindi si è soliti nei sistemi di psicologia identificare piuttosto il senso interno e la facoltà dell'appercezione (che noi teniamo con ogni cura distinti).

Ciò che determina il senso interno è l'intelletto e il suo potere originario di unificare il molteplice dell'intuizione, cioè di sottoporlo ad una appercezione (come a ciò su cui riposa la sua possibilità). Ora, poichè l'intelletto stesso in noi uomini non è una facoltà di intuizioni, e queste non può accogliere in sè, anche se date nella sensibilità, per collegare quasi il molteplice di una sua propria intuizione; così la sua sintesi, se esso è considerato solo per se stesso, non è evidentemente altro che l'unità dell'atto, del quale egli, come di un atto, è cosciente anche senza sensibilità, ma per il quale è capace di determinare da sè interiormente la sensibilità, rispetto al molteplice, che gli può essere dato secondo la forma dell'intuizione di essa sensibilità. Esso dunque, sotto il nome di sintesi trascendentale dell'immaginazione, esercita sul soggetto passivo quella azione di cui esso è la facoltà e da cui a buon diritto dicevamo che il senso interno è modificato. L'appercezione e la sua unità sintetica son tanto poco una sola cosa col senso interno, che quella piuttosto, come fonte di ogni unificazione, si rivolge al molteplice delle intuizioni in generale, sotto il nome di categorie, anteriormente ad ogni intuizione sensibile degli oggetti in generale; e al contrario il senso interno contiene la semplice forma della intuizione, ma senza unificazione in essa del molteplice, e perciò non contiene alcuna determinata intuizione, che è possibile soltanto mediante la coscienza della sua determinazione per l'atto trascendentale dell'immaginazione (influsso sintetico dell'intelletto sul senso interno), che io ho chiamato sintesi figurata.

Questo noi riscontriamo sempre in noi stessi. Noi non possiamo pensare una linea, senza tracciarla nel pensiero, nè pensare un circolo, senza descriverlo, nè rappresentarci le tre dimensioni dello spazio, senza condurre dallo stesso punto tre linee verticalmente l'una all'altra; e neanche pensare il tempo, senza che, tirando una linea retta (che sarà la rappresentazione esterna figurata del tempo), badiamo all'atto della sintesi del molteplice, onde

successivamente determiniamo il senso interno, e quindi alla successione di questa determinazione in esso. Il moto, come operazione del soggetto (non come determinazione dell'oggetto) [1], e perciò sintesi del molteplice nello spazio — se astragghiamo da questo e consideriamo soltanto quell'operazione, per cui determiniamo il senso interno secondo la sua forma — genera anche primieramente il concetto di successione. L'intelletto dunque non trova nel senso interno una siffatta unificazione del molteplice già pronta, ma la produce, in quanto esso lo modifica. Ma in che modo l'Io che pensa differisce dall'Io che intuisce se stesso (in quanto posso rappresentarmi ancora un'altra maniera di intuire, almeno come possibile), pur formando con questo tutt'uno con lo stesso soggetto; in che modo perciò io possa dire: io, come intelligenza e soggetto pensante, conosco me stesso come oggetto pensato — in quanto io sono anche dato a me nell'intuizione, solo come gli altri fenomeni, cioè non come io sono innanzi all'intelletto, ma come apparisco a me — è un problema che non presenta in sè nè maggiori, nè minori difficoltà, che non ne presenti il come io possa essere a me stesso un oggetto in generale, e un oggetto di intuizione e di percezioni interne. Ma che tuttavia debba veramente essere così, se si prende lo spazio per una semplice forma pura dei fenomeni dei sensi esterni, può esser chiaramente dimostrato da questo: che noi non ci possiamo rappresentare il tempo, che pure non è per nulla oggetto di intuizione esterna, altrimenti che sotto l'immagine simbolica di una linea intanto che la tracciamo; che senza questa maniera di presentarcelo non potremmo conoscere l'unità della sua

---

[1] Il movimento di un oggetto nello spazio non appartiene ad una scienza pura, e perciò nemmeno alla geometria; poichè non si può conoscere a priori, ma solo per mezzo dell'esperienza che qualche cosa si muove. Ma il movimento come descrizione di uno spazio è un atto puro della sintesi successiva del molteplice nell'intuizione esterna in generale, mediante l'immaginazione produttiva, e non appartiene solo alla geometria, ma anche alla filosofia trascendentale. *(N. di K.)*

dimensione; come anche che noi, per determinare la durata o anche la posizione nel tempo di tutte le percezioni interne, dobbiamo continuamente ricorrere a ciò che le cose esterne ci presentano di mutevole, e dobbiamo perciò ordinare le determinazioni del senso interno nel tempo, in quanto fenomeni, allo stesso modo che nello spazio ordiniamo quelle dei sensi esterni; quindi, se per questi ammettiamo che con essi noi conosciamo gli oggetti solo in quanto siamo modificati dal di fuori, anche per il senso interno dobbiamo ammettere, che con esso intuiamo noi stessi soltanto come veniamo interiormente modificati da noi stessi: ossia, per ciò che riguarda l'intuizione interna, noi conosciamo il nostro proprio soggetto solo come fenomeno, ma non già per quel che esso è in se stesso [1].

§ 25.

Al contrario, io ho coscienza di me stesso, nella sintesi trascendentale del molteplice delle rappresentazioni in generale, e perciò nell'unità sintetica originaria dell'appercezione, non come io apparisco a me, nè come io sono in me stesso, ma solo che sono. Questa rappresentazione è un pensare, non un intuire. Ora, poichè per la conoscenza di noi stessi, oltre all'operazione del pensiero, che riduca all'unità dell'appercezione il molteplice di ogni intuizione possibile, si richiede anche una determinata maniera di intuizione, onde questo molteplice venga dato; così la mia propria esistenza non è per vero fenomeno (e

---

1 Io non vedo come si possa trovare tanta difficoltà in questo, che il senso interno venga modificato da noi stessi. Ogni atto di attenzione ce ne può fornire un esempio. L' intelletto in essa determina sempre il senso interno, conforme all'unificazione che esso pensa, per avere l' intuizione interna che corrisponde al molteplice nella sintesi dell' intelletto. Ognuno potrà percepire in se stesso quanto venga comunemente modificato in tal modo lo spirito. *(N. di K.)*

tanto meno semplice parvenza); ma la determinazione della mia esistenza[1] può avvenire solo secondo la forma del senso interno, in quella speciale maniera in cui il molteplice, che io unifico, può essere dato nella intuizione interna; ed io non ho dunque pertanto una conoscenza di me quale sono, ma semplicemente quale apparisco a me stesso. La coscienza di se medesimo è dunque ben lungi dall'essere una conoscenza di se stesso, malgrado tutte le categorie che costituiscono il pensiero di un oggetto in generale mediante l'unificazione del molteplice in una appercezione. Come per la conoscenza di un oggetto diverso da me, oltre il pensiero di un oggetto in generale (nella categoria), io ho pure bisogno di una intuizione con cui determinare quel concetto generale; così, per la conoscenza di me stesso, oltre alla coscienza, ovvero oltre al pensare me stesso, io ho pur bisogno di una intuizione di un molteplice entro me, con cui io determini quel pensiero; ed io esisto come intelligenza che è consapevole soltanto della sua potenza unificatrice, ma che, per rispetto al molteplice che deve unificare, essendo sottoposta a una condizione limitativa che chiama senso interno, non può render intuibile quella unificazione se non secondo rapporti di tempo, i quali restano al tutto fuori dei concetti propri dell'intelletto; e può conoscersi quindi solo come apparisce a se stessa, in rapporto con una intuizione (che non

---

[1] L'« io penso » esprime l'atto di determinare la mia esistenza. L'esistenza dunque con ciò è già data; ma la maniera in cui io debba determinarla, cioè porre in me il molteplice ad essa appartenente, con ciò ancora non è data. Occorre l'auto-intuizione, che ha per base una data forma a priori, cioè il tempo, che è sensibile e appartiene alla recettività del determinabile. Ora, se io non ho anche un'altra auto-intuizione, che dia quello che in me è determinante (rispetto al quale io non ho coscienza se non della sua spontaneità) e lo dia innanzi all'atto del determinare a quel modo che il tempo dà il determinabile, io non posso determinare la mia esistenza come essere spontaneo; ma io mi rappresento solo la spontaneità del mio pensiero, cioè del determinare, e la mia esistenza rimane sempre determinabile soltanto sensibilmente, cioè come l'esistenza di un fenomeno. Pure questa spontaneità fa che io mi dica intelligenza.

può essere intellettuale e data dallo stesso intelletto), ma non come si conoscerebbe se la sua intuizione fosse intellettuale.

§ 26.

Deduzione trascendentale dell'uso empirico possibile in generale dei concetti puri dell'intelletto.

Nella Deduzione metafisica l'origine a priori delle categorie in generale è stata dimostrata mediante il loro perfetto accordo con le funzioni logiche del pensiero; ma nella Deduzione trascendentale è stata poi mostrata la possibilità di esse come conoscenze a priori di oggetti di una intuizione in generale. Ora si deve spiegare la possibilità di conoscere a priori per mezzo delle categorie gli oggetti che possono presentarsi soltanto ai nostri sensi; di conoscerli, non secondo la forma della loro intuizione, ma secondo le leggi della loro unificazione: si deve spiegare perciò la possibilità di prescrivere, per così dire, alla natura una legge, anzi di renderla possibile. Giacchè, senza questa capacità delle categorie, non risulterebbe mai chiaro, come tutto ciò che può soltanto presentarsi ai nostri sensi possa sottostare alle leggi che provengono solo a priori dall'intelletto.

Prima di tutto, noto che col nome di sintesi dell'apprensione intendo la composizione del molteplice di una intuizione empirica, per cui diviene possibile la percezione, cioè la coscienza empirica di essa (come fenomeno).

Noi abbiamo a priori forme così della intuizione sensibile esterna, come della interna nelle rappresentazioni di spazio e di tempo, e a queste deve sempre conformarsi la sintesi della apprensione del molteplice del fenomeno, poichè essa stessa può sorgere solo secondo questa forma. Ma spazio e tempo non sono rappresentati semplicemente come forme dell'intuizione sensibile, bensì come intui-

zioni essi stessi (che contengono un molteplice), e perciò con la determinazione dell'unità di questo molteplice che è in essi (vedi *Estetica trascendentale*) [1]. L'unità della sintesi del molteplice, fuori di noi o in noi, e perciò l'unificazione, alla quale deve conformarsi tutto ciò che può esser determinatamente rappresentato nel tempo e nello spazio, è dunque essa stessa data a priori, come condizione della sintesi di ogni apprensione, colle (non nelle) intuizioni suddette. Ma questa unità sintetica non può esser altro che quella dell'unificazione del molteplice d'una data intuizione in generale in una coscienza originaria, applicata, in conformità delle categorie, solo alla nostra intuizione sensibile. Perciò ogni sintesi, per la quale la stessa percezione è possibile, sottostà alle categorie; e poichè l'esperienza è conoscenza mediante percezioni unificate, le categorie sono anche condizioni della possibilità dell'esperienza, e valgono perciò a priori per tutti gli oggetti dell'esperienza.

* * *

Se io dunque, per esempio, dell'intuizione empirica di una casa ne fo una percezione mediante l'apprensione del molteplice di essa, ho a fondamento l'unità necessaria dello spazio e dell'intuizione sensibile esterna in generale, e ne disegno, per così dire, la forma secondo questa unità sintetica del molteplice nello spazio. Ma questa unità sin-

---

1 Lo spazio, rappresentato come oggetto (come occorre realmente fare in geometria), contiene più che la semplice forma dell'intuizione, e cioè la sintesi del molteplice dato, secondo la forma della sensibilità, in una rappresentazione intuitiva, per modo che la forma dell'intuizione dà solamente il molteplice, e l'intuizione formale l'unità della rappresentazione. Nell'Estetica io ho attribuito questa unità semplicemente alla sensibilità, solo allo scopo di rilevare che essa è prima di ogni concetto, sebbene presupponga una sintesi, la quale non appartiene ai sensi, ma dalla quale è reso possibile ogni concetto di spazio o di tempo. Poichè, infatti per essa (in quanto l'intelletto determina la sensibilità) il tempo e lo spazio vengono dati come intuizioni, l'unità di questa intuizione a priori appartiene allo spazio e al tempo, e non al concetto dell'intelletto (§ 24). *(N. di K.)*

tetica appunto ha la sua sede nell'intelletto — se faccio astrazione dalla forma dello spazio; ed è la categoria della sintesi dell'omogeneo in una intuizione in generale, ossia della quantità, alla quale perciò quella sintesi dell'apprensione, cioè, la percezione, dev'essere assolutamente conforme[1].

Se io (per un altro esempio) percepisco il congelarsi dell'acqua, apprendo due stati (liquido e solido) come tali che stanno tra loro in una relazione di tempo. Ma nel tempo, posto da me a base del fenomeno, come intuizione interna, mi rappresento l'unità sintetica necessaria del molteplice, senza la quale quella relazione non potrebbe esser data determinatamente in una intuizione (rispetto alla successione). Ma questa unità sintetica, come condizione a priori, in cui unifico il molteplice di una intuizione in generale — astraendo dalla forma costante della mia intuizione interna, il tempo — è la categoria di causa, per la quale io, quando l'applico alla mia sensibilità, determino, rispetto alla relazione, tutto ciò che succede nel tempo. L'apprensione dunque di un tale avvenimento, e insieme l'avvenimento stesso, secondo la percezione possibile, sottostà al concetto di relazione di effetto e causa; e così in tutti gli altri casi.

* * *

Le categorie sono concetti che prescrivono leggi a priori ai fenomeni, e perciò alla natura come insieme di tutti i fenomeni *(natura materialiter spectata)*; e, poichè esse non sono derivate dalla natura e non si regolano su di essa come loro modello (chè altrimenti sarebbero semplicemente empiriche), si domanda come sia da intendere, che la na-

---

[1] In questo modo si dimostra, che la sintesi dell'apprensione, che è empirica, dev'essere necessariamente conforme alla sintesi dell'appercezione, che è intellettuale e contenuta nella categoria affatto a priori. È una stessa ed unica spontaneità, che lì sotto il nome di immaginazione, qui di intelletto, porta l'unificazione del molteplice dell'intuizione. *(N. di K.)*

tura debba regolarsi su di esse, cioè come mai esse possano determinare a priori l'unificazione del molteplice della natura, senza ricavarla da questa. Ecco la soluzione di questo enimma.

Non è per nulla più strano che le leggi dei fenomeni della natura debbano accordarsi con l'intelletto e la sua forma a priori, cioè colla sua facoltà di unificare il molteplice in generale, di quel che non sia che i fenomeni stessi abbiano ad accordarsi con la intuizione sensibile a priori. Giacchè le leggi esistono non nei fenomeni, ma solo relativamente al soggetto, al quale, in quanto ha un intelletto, i fenomeni ineriscono; così come i fenomeni non esistono in sè, ma solo relativamente a quel soggetto medesimo, in quanto esso è dotato di sensi. Alle cose in sè le loro leggi spetterebbero necessariamente anche all'infuori di un intelletto che le conosca. Ma i fenomeni sono solamente rappresentazioni di cose, le quali rimangono ignote per quel che possono essere in se stesse. E come semplici rappresentazioni, i fenomeni non possono sottostare ad altra legge di unificazione da quella, che loro prescrive la facoltà unificatrice. Ora, ciò che unifica il molteplice dell'intuizione sensibile, è l'immaginazione, la quale dipende dall'intelletto, per l'unità della sua sintesi intellettuale, e dalla sensibilità, per il molteplice dell'apprensione. Ma, poichè ogni percezione possibile dipende dalla sintesi dell'apprensione, e questa stessa sintesi empirica, a sua volta, dalla sintesi trascendentale, e quindi dalle categorie; così ogni percezione possibile, e però tutto quello che può sempre giungere alla coscienza empirica — cioè tutti i fenomeni della natura, in quanto alla loro unificazione — sottostanno alle categorie, dalle quali dipende la natura (considerata semplicemente come natura in generale), come da principio originario delle sue leggi necessarie (quale *natura formaliter spectata*). Ma nè anche la facoltà pura dell'intelletto arriva a prescrivere a priori ai fenomeni mediante le sole categorie più leggi di quelle, sulle quali riposa una natura in generale, come regolarità dei fenomeni nello

spazio e nel tempo. Le leggi particolari, poichè riguardano fenomeni empiricamente determinati, non possono quindi esser desunte esclusivamente dalle categorie, sebbene sottostieno tutte alle categorie. Deve intervenire l'esperienza per imparare a conoscer queste leggi in generale; ma intorno all'esperienza in generale e a quel che può esser conosciuto come suo oggetto, soltanto quelle leggi a priori danno lume.

§ 27.

Risultato di questa deduzione dei concetti dell'intelletto.

Noi non possiamo pensare alcun oggetto, se non per le categorie; nè possiamo conoscere un oggetto pensato, se non per intuizioni che corrispondano a quei concetti. Ora, tutte le nostre intuizioni sono sensibili, e questa conoscenza in quanto l'oggetto suo è dato, è empirica. Ma la conoscenza empirica è esperienza. Dunque, non è possibile nessuna conoscenza a priori, se non unicamente di oggetti di esperienza possibile[1].

Se non che questa conoscenza, che è limitata semplicemente ad oggetti dell'esperienza, non è perciò derivata tutta dall'esperienza; ma sì le intuizioni pure, sì i concetti puri dell'intelletto sono elementi della conoscenza, che si trovano in noi a priori. Ecco dunque due vie, per le quali si può pensare un accordo necessario dell'esperienza coi

---

1 Affinchè non si urti in maniera precipitata nelle conseguenze pregiudizievoli ed inquietanti di questo principio, voglio ricordare che le categorie nel pensiero non sono vincolate dalle condizioni della nostra intuizione sensibile, ma hanno un campo illimitato; e solamente la conoscenza di ciò che pensiamo, la determinazione dell'oggetto, ha bisogno di una intuizione; laddove, in mancanza di questa, il pensiero dell'oggetto può del resto aver sempre le sue conseguenze vere ed utili nell'uso che il soggetto fa della ragione, e che non si può ancora qui trattare, poichè non sempre esso è indirizzato alla determinazione dell'oggetto, ma anche a quella del soggetto e del suo volere. *(N. di K.)*

concetti de' suoi oggetti: o l'esperienza rende possibili questi concetti, o questi rendono possibile l'esperienza. La prima non ha luogo rispetto alle categorie (e neppure rispetto alla intuizione sensibile pura); perchè esse sono concetti a priori, quindi indipendenti dall'esperienza (l'asserzione di una origine empirica, sarebbe una specie di *generatio aequivoca*). Dunque, rimane soltanto la seconda via (un sistema, per dir così, di epigenesi[1] della ragion pura); cioè che le categorie, dal lato dell'intelletto, contengano il fondamento della possibilità di ogni esperienza in generale. Ma come rendano possibile l'esperienza, e quali principii ci diano della possibilità di essa nella loro applicazione ai fenomeni, ce l'insegnerà meglio il seguente capitolo intorno all'uso trascendentale del Giudizio[2].

Se si volesse fra le due sole vie ricordate introdurre una via di mezzo, cioè che le categorie non siano nè primi principii a priori spontanei[3] della nostra conoscenza, e neppure un prodotto dell'esperienza, ma disposizioni soggettive del pensare, piantate in noi col nascere, e così ordinate dal nostro Creatore che il loro uso s'accordi esattamente con le leggi della natura secondo le quali si svolge l'esperienza (una specie di sistema di preformazione della ragion pura); oltre che, in tale ipotesi, nessun può dire fino a che punto si potrebbe spingere la presupposizione di predeterminate disposizioni a futuri giudizi; contro cotesta via di mezzo ci sarebbe questo argomento perentorio: che in tal caso alle categorie mancherebbe la necessità, che è essenziale al loro concetto. Infatti il concetto, ad es., di causa, che esprime la necessità di un effetto

---

[1] Cioè generazione dell'esperienza dalle categorie.

[2] Traduciamo con giudizio tanto *Urtheilskraft* quanto *Urtheil*, cioè tanto l'attività giudicatrice, quanto il prodotto di questa attività. Un'altra traduzione (facoltà o attività giudicatrice, potere di giudicare o simili) impaccerebbe spesso il discorso, e nuocerebbe alla chiarezza, per amore di troppa chiarezza. Solo distingueremo il diverso significato mettendo l' iniziale maiuscola al Giudizio come attività.

[3] *Selbstgedachte*, autopensati, ossia prodotti spontaneamente dal pensiero.

supposta una condizione, sarebbe falso, qualora riposasse su una necessità soggettiva, arbitraria e innata in noi, di unire certe rappresentazioni empiriche secondo una tale regola di relazione. Io non potrei dire: l'effetto è collegato con la causa nell'oggetto (cioè, necessariamente); ma: io sono così fatto da non poter pensare questa rappresentazione se non così collegata; che è proprio ciò che più desidera lo scettico; giacchè allora tutta la nostra convinzione, fondata nel supposto valore oggettivo dei nostri giudizi, non è altro che una semplice illusione, e non mancherebbero di quelli, che di sè non confesserebbero questa necessità (che deve esser sentita): per lo meno non si potrebbero fare contestazioni a nessuno su ciò, che è fondato solo sulla maniera in cui ciascun soggetto è organizzato.

CONCETTO SOMMARIO DI QUESTA DEDUZIONE

Essa è l'esposizione dei concetti puri dell'intelletto (e perciò di tutta la conoscenza teoretica a priori), come principii della possibilità dell'esperienza, ma di questa come *determinazione* dei fenomeni nello spazio e nel tempo *in generale*; — e, infine, di questa determinazione in virtù del principio dell'unità sintetica *originaria* dell'appercezione, in quanto forma dell'intelletto in rapporto allo spazio e al tempo, forme originarie della sensibilità.

***

Sin qui ritenni necessaria la divisione in paragrafi, giacchè avevamo che fare con concetti elementari. Ora per altro che ci accingiamo a mostrarne l'uso, la trattazione potrà proseguire senza di essa, in un nesso continuato.

LIBRO II

L'ANALITICA DEI PRINCIPII

La logica generale è costruita su di un disegno che corrisponde esattamente alla partizione delle facoltà superiori della conoscenza. Queste sono: intelletto, Giudizio e ragione. Quella dottrina tratta quindi nella sua analitica dei concetti, dei giudizi e dei sillogismi, giusta appunto le funzioni e l'ordine di quelle facoltà dello spirito, che si comprendono sotto la larghissima denominazione di intelletto in generale.

Poichè questa logica, puramente formale, astrae da ogni contenuto della conoscenza (sia puro o empirico), e si occupa soltanto della forma del pensiero (conoscenza discorsiva) in generale; così essa può abbracciare nella sua parte analitica anche il canone della ragione, la cui forma ha la sua regola sicura, che può esser colta a priori, mediante la semplice analisi delle operazioni della ragione nei loro momenti, senza badare alla natura speciale della conoscenza che vi è adoperata.

La logica trascendentale, invece, essendo limitata a un contenuto determinato, cioè soltanto alle conoscenze pure a priori, non può imitarla in questa partizione. Perocchè si dimostra che l'uso trascendentale della ragione non è oggettivamente valido, e perciò non appartiene alla logica delle verità, cioè all'analitica, ma richiede, come logica dell'apparenza, una parte speciale della trattazione scolastica, sotto il nome di dialettica trascendentale.

Intelletto e Giudizio hanno pertanto il canone del loro uso oggettivamente valido, e quindi vero, nella logica tra-

scendentale, e appartengono perciò alla sua parte analitica. Ma la ragione, nei suoi tentativi di stabilire qualche cosa a priori sugli oggetti e di estendere la conoscenza oltre i limiti dell'esperienza possibile, è in tutto e per tutto dialettica, e perciò le sue illusorie asserzioni non si adattano punto a un canone, come quello che deve darci l'analitica.

L'analitica dei principii vien quindi ad essere esclusivamente un canone pel Giudizio, al quale essa insegna ad applicare ai fenomeni i concetti dell'intelletto, che contengono la condizione per le regole a priori. Per questo motivo, prendendo a trattare il tema dei principii propri dell'intelletto, mi servirò della denominazione di dottrina del Giudizio, onde viene più esattamente indicato questo argomento.

INTRODUZIONE

Del giudizio trascendentale in generale.

Se l'intelletto in generale vien definito per la facoltà delle regole, il Giudizio è la facoltà di sussumere sotto regole, cioè di distinguere se qualche cosa stia o no sotto una regola data *(casus datae legis)*. La logica generale non contiene punto prescrizioni pel Giudizio, nè può contenerne. Giacchè, astraendo essa da ogni contenuto della conoscenza, non le resta a trattare se non della semplice forma della conoscenza, per distinguerla analiticamente in concetti, giudizi, sillogismi, e cavarne le regole formali di tutto l'uso dell'intelletto. Se volesse poi indicare in maniera generale, come si debba sussumere sotto queste regole, distinguere cioè se qualcosa vi rientri o no, questo non potrebbe avvenire altrimenti che mediante una regola. Ma questa, appunto perchè regola, esige da capo un ammaestramento del Giudizio; e così si vede che l'intelletto bensì

è capace d'istruirsi e munirsi con regole, ma il Giudizio è un talento particolare, che non si può insegnare, ma soltanto esercitare. Quindi il Giudizio è l'elemento specifico del così detto ingegno naturale, al cui difetto nessuna scuola può supplire; perocchè, per quanto a un intelletto limitato possa questa somministrare e, per così dire, innestare in grande abbondanza regole tolte dalla scienza altrui, la capacità tuttavia di servirsene direttamente deve appartenere allo stesso scolaro; e non c'è regola che si possa suggerire a tale scopo, la quale, in mancanza d'un tal dono di natura, sia sicura dall'abuso [1]. Quindi un medico, un giudice, un uomo di Stato può avere nella testa molte belle regole patologiche, giuridiche, politiche, da poterne essere egli stesso un profondo maestro, e tuttavia all'applicazione sbagliare facilmente, o perchè manchi di Giudizio naturale (sebbene non manchi di intelletto) e comprenda bensì l'universale *in abstracto*, ma non sappia decidere se un caso particolare *in concreto* vi rientri, o anche per non essere stato sufficientemente indirizzato a un tal giudizio mediante esempi e casi pratici. L'unica e grande utilità degli esempi è questa, che acuiscono il Giudizio. Perchè, quanto alla giustezza e precisione della comprensione intellettuale, essi piuttosto vi recano comunemente pregiudizio, poichè solo raramente adempiono adeguatamente alla condizione della regola (come *casus in terminis*) e, oltre a ciò, indeboliscono spesse volte quello sforzo dell'intelletto a comprendere nella loro sufficienza le regole

---

1 Il difetto di Giudizio è propriamente quello che si chiama grulleria, difetto a cui non c'è modo di arrecare rimedio. Una testa ottusa o limitata, alla quale non manchi altro che un conveniente grado di intelletto e dei suoi concetti, si può bene armare mediante l'insegnamento fino a farne magari un dotto. Ma, poichè in tal caso di solito avviene che si sia sempre in difetto (di *secunda Petri* *), non è punto raro il caso di uomini assai dotti, i quali nell'uso della loro scienza lascino spesso scorgere quel tal difetto, non mai abbastanza corretto. *(N. di K.)*

(*) *Secunda Petri*, cioè « Giudizio », così detto scherzosamente da Kant con allusione alla 2ª parte della *Logica* di Pietro Ramo (1515-1572), che tratta appunto del Giudizio.

in generale e indipendentemente dalle particolari circostanze dell'esperienza, e abituano quindi alla fine ad adoperare quelle regole più come formule che come principii. Così gli esempi sono le dande del Giudizio, e chi manca di talento naturale non può mai farne a meno.

Ma, quantunque la logica generale non possa dare nessuna prescrizione al Giudizio, ben diversa è la cosa per la trascendentale; anzi quest'ultima pare abbia l'ufficio speciale di rettificare e assicurare il Giudizio nell'uso dell'intelletto puro, mercè regole determinate. Perocchè a produrre un'estensione dell'intelletto nel dominio delle conoscenze pure a priori, e quindi come dottrina, la filosofia apparisce non necessaria o piuttosto male applicata; poichè con tutti i tentativi finora fatti s'è guadagnato ben poco o niente terreno; ma, come Critica, per prevenire i passi falsi del Giudizio *(lapsus iudicii)* nell'uso di quei pochi concetti puri dell'intelletto che noi possediamo (benchè l'utilità non sia allora se non negativa), la filosofia interviene con tutto il suo acume e il suo controllo.

Ma la filosofia trascendentale ha questo di peculiare, che oltre la regola (o piuttosto condizione generale per le regole), che è data nel concetto puro dell'intelletto, può nello stesso tempo indicare a priori il caso, a cui la regola devesi applicare. La causa del vantaggio, che essa ha in questo punto, al disopra di ogni altra scienza teoretica (salvo la matematica), sta in ciò: che essa tratta dei concetti che si debbono riferire a priori ai loro oggetti, e il cui valore obbiettivo perciò non può essere dimostrato a posteriori; perchè ciò non lascerebbe intatta cotesta loro dignità[1]; ma essa deve insieme esporre nei caratteri generali, ma sufficienti, le condizioni in cui gli oggetti possono esser dati in accordo con quei concetti; senza di che questi sarebbero vuoti d'ogni contenuto, quindi forme logiche e non concetti puri dell'intelletto.

---

1 Ossia non proverebbe il loro valore a priori.

Questa dottrina trascendentale del Giudizio, conterrà dunque due capitoli: il primo, che tratta della condizione sensibile, in cui soltanto possono essere adoperati i concetti puri dell'intelletto, cioè dello schematismo dell'intelletto puro; il secondo, invece, di quei giudizi, sintetici, che derivano a priori, sotto queste condizioni, da concetti puri dell'intelletto, e che sono base di tutte le altre conoscenze a priori, cioè dei principii dell'intelletto puro.

CAPITOLO I

Dello schematismo dei concetti puri dell'intelletto.

In ogni sussunzione d'un oggetto sotto un concetto, la rappresentazione del primo dev'essere omogenea con quella dell'ultimo, cioè il concetto deve contenere ciò che è rappresentato nell'oggetto da sussumere sotto di esso; perocchè questo appunto significa l'espressione, che un oggetto sia compreso sotto un concetto. Così il concetto empirico di un piatto ha omogeneità con quello geometrico puro di circolo, giacchè la rotondità, che nel primo è pensata, nel secondo è intuita.

Ma i concetti puri dell'intelletto, paragonati alle intuizioni empiriche (anzi sensibili, in generale) sono affatto eterogenei, e non possono trovarsi mai in una qualsiasi intuizione. Or com'è possibile la sussunzione di queste sotto di quelli, e quindi l'applicazione della categoria ai fenomeni, poichè nessuno tuttavia dirà: questa categoria, per. es. la causalità, può essere anche intuita per mezzo dei sensi, e contenuta nel fenomeno? Questa domanda così naturale e importante, è propriamente la causa che rende indispensabile una dottrina trascendentale del Giudizio, per mostrare la possibilità, in generale, di applicare i concetti puri dell'intelletto a fenomeni in generale. In tutte le altre scienze, nelle quali i concetti, onde l'oggetto

è pensato in generale, non sono così diversi ed eterogenei da quelli che rappresentano l'oggetto *in concreto*, come esso è dato, non è necessaria una discussione speciale intorno all'applicazione dei primi al secondo.

Ora è chiaro che ci ha da essere un terzo termine, il quale dev'essere omogeneo da un lato colla categoria e dall'altro col fenomeno, e che rende possibile l'applicazione di quella a questo. Tale rappresentazione intermediaria deve essere pura (senza niente di empirico), e tuttavia, da un lato, intellettuale, dall'altro sensibile. Tale è lo schema trascendentale.

Il concetto dell'intelletto contiene l'unità sintetica pura del molteplice in generale. Il tempo, condizione formale del molteplice del senso interno, quindi dell'unificazione di tutte le rappresentazioni, contiene un molteplice a priori nella intuizione pura. Ora una determinazione trascendentale di tempo è omogenea alla categoria (che ne costituisce la unità), in quanto è generale, e poggia sopra una regola a priori. Ma dall'altro lato, è omogenea al fenomeno, in quanto il tempo è contenuto in ciascuna rappresentazione empirica del molteplice. Quindi un'applicazione delle categorie a fenomeni sarà possibile mediante la determinazione trascendentale del tempo, la quale, come schema dei concetti dell'intelletto, media la sussunzione dei fenomeni alla categoria.

Dopo quello ch'è stato dimostrato nella Deduzione delle categorie, nessuno, è sperabile, esiterà a risolversi nella questione, se questi concetti puri dell'intelletto sieno di uso semplicemente empirico, o anche di uso trascendentale; cioè, se si riferiscano a priori soltanto a fenomeni, come condizioni di una esperienza possibile, o se invece possano estendersi come condizioni della possibilità delle cose in generale, ad oggetti in se stessi (senza alcuna restrizione alla nostra sensibilità). Poichè quivi noi abbiam visto, che concetti sono affatto impossibili, nè possono avere un qualsiasi significato, ove non sia dato o a loro, o almeno agli elementi di cui constano, un oggetto; e che perciò non

possono riferirsi alle cose in sè (senza cercare se e come queste possano esserci date); e inoltre, che l'unico modo, in cui ci son dati gli oggetti, è la modificazione della nostra sensibilità; e in fine, che i concetti puri a priori, oltre alla funzione dell'intelletto nella categoria, debbono pure contenere a priori condizioni formali della sensibilità (specialmente del senso interno) che costituiscono la condizione generale secondo la quale soltanto la categoria può esser applicata a un oggetto qualunque. Questa condizione formale e pura della sensibilità, alla quale si restringe il concetto dell'intelletto nel suo uso, la chiameremo schema di questo concetto dell'intelletto; e il modo di comportarsi dell'intelletto con questi schemi, schematismo dell'intelletto puro.

Lo schema è sempre in se stesso soltanto un prodotto della immaginazione; ma, poichè la sintesi di questa mira, non a una singola intuizione, sibbene solo all'unità nella determinazione della sensibilità, lo schema è da distinguere dall'immagine. Così, se io metto l'un dopo l'altro cinque punti, ..., questa è una immagine del numero cinque. Invece, se io penso soltanto un numero in generale, che in questo caso può essere cinque come cento, allora questo pensiero è più la rappresentazione di un metodo per rappresentare una molteplicità (per es. mille), secondo un certo concetto, in una immagine, anzi che questa immagine stessa, la quale nell'ultimo caso sarebbe difficile abbracciare colla vista e confrontare col concetto. Ora io chiamo schema di un concetto la rappresentazione di procedimento generale onde la immaginazione porge a esso concetto la sua immagine.

Nel fatto, a base dei nostri concetti sensibili puri non ci sono immagini degli oggetti, ma schemi. Al concetto di triangolo in generale nessuna immagine di esso sarebbe mai adeguata. Essa infatti non adeguerebbe quella generalità del concetto, per cui esso vale tanto pel rettangolo quanto per l'isoscele, ecc.; ma resterebbe sempre limitata solo a una parte di questa sfera. Lo schema del triangolo

non può esistere mai altrove che nel pensiero, e significa una regola della sintesi della immaginazione rispetto a figure pure nello spazio. Molto meno ancora un oggetto o immagine dell'esperienza adegua il concetto empirico; ma questo si riferisce sempre immediatamente allo schema dell'immaginazione, come regola della determinazione della nostra intuizione conforme a un determinato concetto generale. Il concetto del cane designa una regola, secondo la quale la mia immaginazione può descrivere la figura di un quadrupede in generale senza limitarla ad una forma particolare che mi offra la esperienza, o a ciascuna immagine possibile, che io possa *in concreto*, rappresentarmi. Questo schematismo del nostro intelletto, rispetto ai fenomeni e alla loro semplice forma è un'arte celata nel profondo dell'anima umana, il cui vero maneggio noi difficilmente strapperemo mai alla natura per esporlo scopertamente innanzi agli occhi. Possiamo dire soltanto questo: l'immagine è un prodotto della facoltà empirica della immaginazione produttiva; lo schema dei concetti sensibili (come delle figure nello spazio) è un prodotto e, per così dire, un monogramma della immaginazione pura a priori, per il quale e secondo il quale le immagini cominciano ad essere possibili: le quali immagini, per altro, non si riconducono al concetto se non sempre mediante lo schema, che esse designano; e in sè non coincidono mai perfettamente con esso (concetto). Lo schema per contro di un concetto puro intellettuale è qualche cosa che non si può punto ridurre a immagine, ma non è se non la sintesi pura, conforme a una regola dell'unità (secondo concetti in generale), la quale esprime la categoria, ed è un prodotto trascendentale dell'immaginazione, riguardante la determinazione del senso interno in generale, secondo le condizioni della sua forma (il tempo) in rapporto con tutte le rappresentazioni, in quanto queste debbono raccogliersi a priori in un concetto conformemente all'unità dell'appercezione.

Ora senza trattenerci in un'analisi arida e noiosa di ciò

che occorre per gli schemi trascendentali dei concetti puri dell'intelletto in generale, li esporremo piuttosto secondo l'ordine delle categorie e in connessione con esse.

L'immagine pura di tutte le quantità *(quantorum)* innanzi al senso esterno è lo spazio, e di tutti gli oggetti del senso in generale è il tempo. Ma lo schema puro della quantità *(quantitatis)*, come concetto dell'intelletto, è il numero, il quale è una rappresentazione che comprende la successiva addizione di uno a uno (omogenei). Cosicchè il numero non è altro che l'unità della sintesi del molteplice di una intuizione omogenea in generale, pel fatto che io produco il tempo stesso nell'apprensione dell'intuizione.

La realtà nel concetto puro dell'intelletto è ciò che corrisponde a una sensazione in generale, e quindi ciò, il cui concetto indica in se stesso un essere (nel tempo); la negazione è ciò, il cui concetto rappresenta un non essere (nel tempo). La loro contrapposizione risulta dalla differenza dello stesso tempo come pieno e come vuoto. Poichè il tempo non è altro che la forma dell'intuizione, e perciò degli oggetti in quanto fenomeni, ciò che in questi corrisponde alla sensazione, è la materia trascendentale di tutti gli oggetti come cosa in sè (entità[1], realtà). Ora ogni sensazione ha un grado o quantità, colla quale più o meno può riempire lo stesso tempo, cioè il senso interno rispetto alla medesima rappresentazione di un oggetto, fino a ridursi a niente (= 0 = *negatio*). Quindi ciò che ci fa rappresentare come un *quantum* ogni realtà, è un rapporto o nesso o piuttosto passaggio dalla realtà alla negazione; e lo schema di una realtà, come quantità di qualche cosa, in quanto questa riempie il tempo, è appunto questa continua e uniforme produzione di essa nel tempo, passando dalla sensazione che ha un certo grado nel tempo, al suo dileguarsi, oppure dalla negazione salendo gradatamente alla quantità di essa.

---

[1] *Sachheit* = cosalità, vocabolo che invano si è tentato d'introdurre nel linguaggio filosofico italiano.

Lo schema della sostanza è la permanenza del reale nel tempo, cioè la rappresentazione del reale come sostrato della determinazione empirica del tempo in generale; sostrato che perciò rimane, mentre tutto il resto muta. (Non è il tempo che scorre, ma in esso scorre l'esistenza del mutevole. Al tempo dunque, che è immobile e permanente, corrisponde nel fenomeno ciò che non muta nell'esistenza, cioè la sostanza, e soltanto in essa può esser determinata la successione e la simultaneità dei fenomeni nel tempo.)

Lo schema della causa e della causalità di una cosa in generale, è il reale, a cui, una volta che esso sia posto, segue sempre qualche altra cosa. Esso consiste dunque nella successione del molteplice, in quanto è sottoposta ad una regola.

Lo schema della reciprocità (azione scambievole) o della mutua causalità delle sostanze rispetto ai loro accidenti è la simultaneità delle determinazioni dell'una con quelle dell'altra, secondo una regola generale.

Lo schema della possibilità è l'accordo della sintesi di diverse rappresentazioni con le condizioni del tempo in generale (per es. l'opposto di una cosa non può essere contemporaneo, ma solo successivo), e perciò la determinazione della rappresentazione d'una cosa in un tempo qualunque.

Lo schema della realtà [1] è l'esistenza di un determinato tempo.

Lo schema della necessità è l'esistenza di un oggetto in ogni tempo.

Ora da tutto ciò si vede quello, che lo schema di ciascuna categoria contiene e fa pensare; se della quantità, la produzione (sintesi) del tempo stesso nella successiva apprensione di un oggetto; se della qualità, la sintesi della sensazione (percezione) con la rappresentazione del tempo,

---

[1] Da distinguersi dalla realtà *(Realität)* categoria della qualità, corrispondente al giudizio affermativo. Qui realtà *(Wircklichkeit)* è effettualità o realtà di fatto (categoria della modalità).

cioè il colmarsi del tempo; se della relazione, il rapporto delle percezioni fra di loro in ogni tempo (cioè secondo una regola della determinazione temporale); se infine della modalità e delle sue categorie, il tempo stesso come il correlato della determinazione di un oggetto, se e come esso appartiene al tempo. Gli schemi quindi non sono altro che determinazioni a priori del tempo secondo regole, e queste si riferiscono secondo l'ordine delle categorie alla serie del tempo, al suo contenuto, al suo ordine e finalmente all'insieme del tempo rispetto a tutti gli oggetti possibili.

Donde segue che lo schematismo dell'intelletto mercè la sintesi trascendentale dell'immaginazione non mira ad altro che all'unità del molteplice della intuizione nel senso interno, e perciò indirettamente alla unità dell'appercezione come funzione corrispondente al senso interno (recettività). Dunque gli schemi dei concetti puri dell'intelletto sono le sole vere condizioni, che danno ad essi una relazione con oggetti, e quindi un significato; e le categorie quindi non hanno in fine altro uso che quello possibile empirico, servendo soltanto a sottomettere, sul fondamento di una unità necessaria a priori (per via della necessaria unificazione di ogni coscienza in una appercezione originaria), i fenomeni a regole generali della sintesi, e ad accordarli così in un sistema generale nell'esperienza.

Ma nella totalità d'ogni esperienza possibile stanno tutte le nostre conoscenze, e nel generale riferimento a questa consiste la verità trascendentale, che precede ogni verità empirica e la rende anzi possibile.

Ma è pur evidente che, sebbene gli schemi della sensibilità realizzino primieramente le categorie, nello stesso tempo tuttavia anche le restringono, cioè le limitano a condizioni, che son fuori dell'intelletto (ossia della sensibilità). Quindi lo schema è propriamente solo il fenomeno o il concetto sensibile di un oggetto in accordo con la categoria. (*Numerus est quantitas phaenomenon, sensatio realitas phaenomenon, constans et perdurabile rerum substantia*

phaenomenon — *aeternitas necessitas phaenomenon, etc.)* Ora se noi mettiamo via una condizione restrittiva, allora veniamo ad amplificare, sembra, il concetto dianzi limitato; e così le categorie dovrebbero valere nella loro pura significazione, senza tutte le condizioni della sensibilità, per cose in generale, come esse sono, laddove i loro schemi rappresentano soltanto queste cose come esse appaiono; e avere un significato indipendente da tutti gli schemi, e molto più esteso. Nel fatto, ai concetti puri dell'intelletto, anche dopo la soppressione d'ogni condizione sensibile, rimane senza dubbio un valore, ma solo logico; quello della semplice unità delle rappresentazioni, alle quali però non vien dato nessun oggetto, e però nè anche nessun significato, quale a un concetto potrebbe venire dall'oggetto. Così, ad es., la sostanza, se uno toglie via la determinazione sensibile della permanenza, non significa se non qualcosa che può essere pensato come soggetto (senz'essere predicato di altro). Ora io non posso cavar nulla da una tale rappresentazione, poichè essa non mi indica punto quali determinazioni abbia la cosa che deve valere come tal primo soggetto. Perciò le categorie senza schemi sono soltanto funzioni dell'intelletto per i concetti, ma non rappresentano per sè nessun oggetto. Questo significato viene ad esse dalla sensibilità, la quale realizza l'intelletto, mentre a un tempo lo restringe.

CAPITOLO II

Sistema di tutti i principii dell'intelletto puro.

Nel capitolo precedente abbiamo considerato il Giudizio trascendentale solo per rispetto alle condizioni generali, in cui è in diritto di adoperare i concetti puri dell'intelletto nei giudizi sintetici. Adesso il nostro compito è di esporre in un nesso sistematico i giudizi che l'intelletto con questa precauzione critica emette realmente a

priori; al qual uopo deve senza dubbio esserci guida naturale e sicura la nostra tavola delle categorie. Giacchè sono appunto queste, che, entrando in relazione con l'esperienza possibile, debbon costituire a priori ogni conoscenza pura dell'intelletto; e la cui relazione colla sensibilità in generale ci farà perciò appunto presentare compiutamente in un sistema tutti i principii fondamentali dell'uso dell'intelletto.

I principii a priori non portano questo nome semplicemente perchè contengono in sè il fondamento di altri giudizi, ma anche perchè non sono fondati essi stessi in conoscenze più alte e più generali. Questa proprietà tuttavia non li dispensa in ogni caso da una prova. Giacchè, sebbene questa non possa più essere dedotta oggettivamente, ma stia piuttosto a base di ogni conoscenza del suo oggetto; ciò nondimeno non impedisce che sia possibile fornire una prova desunta dalle fonti soggettive della possibilità di una conoscenza dell'oggetto in generale; anzi questo sarebbe anche necessario, poichè altrimenti il principio avrebbe su di sè il maggior sospetto d'essere una semplice asserzione gratuita.

In secondo luogo, noi ci limiteremo soltanto a quei principii, che si riferiscono alle categorie. I principii dell'Estetica trascendentale per cui lo spazio e il tempo sono le condizioni della possibilità di tutte le cose in quanto fenomeni, nonchè la limitazione di questi principii, — che cioè essi non possono essere riferiti alle cose in se stesse, — non rientrano dunque nel nostro separato campo di ricerca. Alla stessa maniera i principii delle matematiche non fan parte di questo sistema, poichè son ricavati soltanto dall'intuizione, ma non dal concetto puro dell'intelletto; pure la loro possibilità, poichè essi sono tuttavia giudizi sintetici a priori, troverà qui posto necessariamente, non già per provare la loro giustezza e certezza apodittica (di ciò non hanno bisogno), bensì soltanto per spiegare e dedurre la possibilità di queste evidenti conoscenze a priori.

Dovremo anche parlare del principio dei giudizi anali-

tici, e ciò in contrapposto coi sintetici, come quelli coi quali abbiamo particolarmente da fare; giacchè proprio questa opposizione libera la teoria di questi ultimi da ogni malinteso, e la mette chiaramente innanzi agli occhi nella sua natura peculiare.

SEZIONE PRIMA

Del principio supremo di tutti i giudizi analitici.

Qualunque sia il contenuto della nostra conoscenza, e comunque essa si riferisca all'oggetto, la condizione tuttavia universale, sebbene soltanto negativa, di tutti i nostri giudizi in generale è questa, che in se stessi non si contraddicano; se no, questi giudizi in se stessi (anche senza riguardo all'oggetto) non sono nulla. Quand'anche per altro, in un nostro giudizio non vi sia contraddizione, esso può nondimeno unire i concetti così come l'oggetto non comporta, o magari senza che ci sia dato, nè a priori, nè a posteriori, un fondamento qualunque, che giustifichi il giudizio; e però un giudizio può, anche se libero di ogni contraddizione interna, essere o falso o infondato.

Ora la proposizione: «a nessuna cosa conviene un predicato che le contraddica», dicasi principio di contraddizione; ed è un criterio generale, benchè semplicemente negativo, della verità; ma appartiene anche, appunto perciò, solo alla logica, poichè vale per le conoscenze soltanto come conoscenze in generale, senza riguardo al loro contenuto, e dice che la contraddizione le annulla affatto e distrugge.

Ma di esso si può anche fare un uso positivo, cioè non solo per bandire il falso e l'errore (in quanto questo riposa sulla contraddizione), ma anche per conoscere la verità. Giacchè, se il giudizio è analitico, sia esso negativo o affermativo, la sua verità deve sempre poter essere sufficientemente conosciuta secondo il principio di contrad-

dizione. Infatti, di ciò che si trova già e viene pensato nella conoscenza dell'oggetto come concetto, l'opposto dovrà sempre essere giustamente negato, ma lo stesso concetto dovrà di esso essere necessariamente affermato, per la ragione che il suo opposto ripugnerebbe all'oggetto.

Dobbiamo quindi far valere anche il principio di contraddizione come principio generale e pienamente sufficiente di ogni conoscenza analitica; ma la sua portata e adoperabilità non vanno più in là di un criterio sufficiente della verità. Infatti, se nessuna conoscenza gli si può opporre senza annientare se stessa, questa fa bensì di tale principio una *conditio sine qua non*, ma non un principio determinante della verità della nostra conoscenza. Ora, dovendo trattare della parte sintetica della nostra conoscenza, noi ci guarderemo sempre dall'andar contro questo imprescindibile principio; ma, rispetto alla verità di tale specie di conoscenza, non potremmo mai attendercene schiarimento di sorta.

Tuttavia di questo celebre principio, sebbene sia vuoto di ogni contenuto e puramente formale, c'è una formula, la quale contiene una sintesi, che v'è stata mescolata per inavvertenza e senza necessità alcuna. Essa suona: «è impossibile che qualche cosa sia e non sia nello stesso tempo». Oltre che qui è superflua l'aggiunta della certezza apodittica (con la parola impossibile), che si desume da sè dal principio, il principio è affetto dalla condizione del tempo, ed è come se dicesse: una cosa = *A*, che è qualche cosa = *B*, non può a un tempo essere *non B*, ma può ben essere l'una cosa e l'altra (tanto *B* quanto *non B*) successivamente. Per es., un uomo che è giovane, non può nello stesso tempo esser vecchio, ma egli può benissimo essere in un tempo giovane, e in un altro non giovane, cioè vecchio. Ora, il principio di contraddizione, in quanto principio semplicemente logico, non deve assolutamente limitare le sue espressioni ai rapporti di tempo: quindi una tale formula è affatto contraria allo scopo di esso. L'equivoco sta tutto qui, che prima si separa un predicato

di una cosa dal concetto di essa, e poi con questo predicato si collega il suo opposto: che non è mai contraddizione col soggetto, ma solo col suo predicato, il quale vien collegato con esso sinteticamente; e per verità ciò avviene soltanto nel caso che il primo e il secondo predicato siano posti nello stesso tempo. Se io dico, che un uomo che è ignorante non è dotto, debbo aggiungere la condizione: nello stesso tempo, giacchè colui che in un tempo è ignorante, può benissimo esser dotto in un altro. Se invece dico: nessun uomo ignorante è dotto, allora la proposizione è analitica, poichè la nota (ignoranza) costituisce ormai il concetto del soggetto, e in tal caso la proposizione negativa scaturisce immediatamente dal principio di contraddizione, senza che ci sia bisogno di aggiungere la condizione: nello stesso tempo. Ed è questo il motivo, per cui ho sopra modificato la formula in modo che ne venisse chiaramente espresso il carattere proprio di proposizione analitica.

SEZIONE SECONDA

Del principio supremo di tutti i giudizi sintetici.

La spiegazione della possibilità di giudizi sintetici, è cosa che non ha nulla che fare colla logica generale, la quale non ha bisogno di conoscerne neppure il nome. Ma nella logica trascendentale, invece, è il còmpito più importante di tutti, anzi l'unico, se si parla della possibilità di giudizi sintetici a priori, nonchè delle condizioni e dell'ambito del loro valore. Poichè, solo dopo l'adempimento di esso la logica trascendentale può dire di aver raggiunto il proprio fine, che è quello di determinare l'estensione e i limiti dell' intelletto puro.

Nel giudizio analitico, io resto nel concetto dato, per stabilire qualche cosa intorno ad esso. Se dev'essere affermativo, attribuisco a questo concetto solamente ciò che era

già pensato in esso; se dev'essere negativo, escludo da esso soltanto il suo opposto. Ma nei giudizi sintetici io debbo uscire dal concetto dato per considerare in rapporto con esso qualche cosa di affatto diverso da ciò che si era pensato in esso; rapporto, che quindi non è mai di identità nè di contraddizione, e in cui il giudizio in se stesso non può presentarci nè la verità nè l'errore.

Posto dunque che si debba uscire da un concetto dato, per paragonarlo sinteticamente con un altro, è necessario avere un terzo termine, dal quale solo può sorgere la sintesi dei due concetti. Ora, che cosa è questo terzo termine, medio in tutti i giudizi sintetici? Può essere solo un insieme, in cui sieno contenute tutte le nostre rappresentazioni, cioè il senso interno e la sua forma a priori, il tempo. La sintesi delle rappresentazioni poggia sulla immaginazione, ma l'unità sintetica di questa (richiesta pel giudizio) sulla unità dell'appercezione. Ecco, dunque, dove sarà da cercare la possibilità dei giudizi sintetici e — poichè tutti i tre termini contengono le fonti delle rappresentazioni a priori — anche dei giudizi sintetici puri; anzi su tali fondamenti essi diverranno perfino necessari, se ha da esserci una conoscenza di oggetti, che riposi unicamente sulla sintesi delle rappresentazioni.

Se una conoscenza deve avere una realtà oggettiva, cioè riferirsi a un oggetto e avere in esso significato e senso, l'oggetto in una maniera qualunque deve potere esser dato. Senza di che, i concetti sono vuoti, e se uno con essi pensa, in fatto tuttavia con questo pensiero non conosce nulla, ma giuoca semplicemente colle rappresentazioni. Dare un oggetto, — se questo a sua volta non dev'essere soltanto opinato indirettamente, ma rappresentato immediatamente nell'intuizione, — non è altro che riferire la sua rappresentazione all'esperienza (sia questa reale, o possibile). Anche lo spazio e il tempo, per puri che questi concetti sieno di ogni elemento empirico, e per certo che sia altresì, che essi sono rappresentati nello spirito affatto a priori, sarebbero senza validità obbiettiva e senza senso nè signi-

ficato ove non se ne fosse mostrato l'uso necessario negli oggetti dell'esperienza; anzi la loro rappresentazione è un semplice schema, che si riferisce sempre all'immaginazione riproduttiva, la quale vi chiama gli oggetti dell'esperienza, senza di cui quei concetti non avrebbero valore di sorta; e lo stesso avviene di tutti i concetti indistintamente.

La possibilità dell'esperienza è dunque ciò che conferisce realtà obbiettiva a tutte le nostre conoscenze a priori. Ora l'esperienza poggia sull'unità sintetica dei fenomeni, cioè su una sintesi, secondo concetti, dell'oggetto dei fenomeni in generale, senza la quale non sarebbe mai conoscenza, ma una rapsodia di percezioni, le quali non potrebbero mai adattarsi insieme in un regolare contesto di una coscienza (possibile) interamente unificata, e quindi nè anche all'unità trascendentale e necessaria dell'appercezione. L'esperienza ha dunque, a fondamento, i principii della sua forma a priori, cioè le regole universali dell'unità nella sintesi dei fenomeni; regole, la cui realtà obbiettiva può essere provata sempre nell'esperienza come di necessarie condizioni di essa, anzi della sua possibilità. Fuori per altro di questo rapporto, non sono punto possibili proposizioni sintetiche a priori, poichè esse non hanno un terzo termine, cioè un oggetto nel quale l'unità sintetica dei loro concetti possa dimostrare realtà obbiettiva.

Quindi, sebbene dello spazio in generale, o delle figure che in esso disegna la immaginazione produttiva, conosciamo già tanto a priori in giudizi sintetici, che realmente non abbiamo punto per questa parte bisogno dell'esperienza; pure tale conoscenza non sarebbe assolutamente nulla, ma si ridurrebbe a un pascersi di semplici chimere, se lo spazio non fosse da considerare come condizione dei fenomeni, che costituiscono la materia dell'esperienza esterna; quindi quei giudizi sintetici puri si riferiscono, benchè solo mediatamente, a una esperienza possibile, o piuttosto a questa stessa possibilità sua, e solo in ciò fondano la validità obbiettiva della loro sintesi.

Poichè dunque l'esperienza, come sintesi empirica, è, nella sua possibilità, l'unico modo di conoscenza che dia realtà ad ogni altra sintesi; questa, come conoscenza a priori, possiede anche la verità (accordo coll'oggetto), solo in quanto non contiene se non ciò che è necessario all'unità sintetica dell'esperienza in generale.

Il principio supremo di tutti i giudizi sintetici è dunque: ciascun oggetto sottostà alle condizioni necessarie dell'unità sintetica del molteplice dell'intuizione in una esperienza possibile.

In tal guisa sono possibili i giudizi sintetici a priori, se noi riferiamo le condizioni formali dell'intuizione a priori, la sintesi dell'immaginazione e la sua unità necessaria in una appercezione trascendentale, a una possibile conoscenza empirica in generale, e diciamo: le condizioni della p o s s i b i l i t à d e l l ' e s p e r i e n z a in generale sono a un tempo condizioni della p o s s i b i l i t à d e g l i o g g e t t i d e l l ' e s p e r i e n z a, ed hanno perciò valore oggettivo in un giudizio sintetico a priori.

SEZIONE TERZA

Rappresentazione sistematica di tutti i principii sintetici dell'intelletto puro.

Se in generale si trovano principii dovunque, ciò è da ascrivere unicamente all'intelletto puro, il quale non è soltanto la facoltà delle regole riguardo a ciò che avviene, ma altresì la fonte dei principii; quella fonte, per cui tutto (che può presentarcisi solo come oggetto) è subordinato necessariamente a regole, poichè senza queste ai fenomeni non potrebbe mai spettare la conoscenza di un oggetto a essi corrispondente. Le stesse leggi naturali, se vengono considerate come principii dell'uso empirico dell'intelletto, hanno insieme l'impronta della necessità, e quindi almeno la presunzione di una determinazione de-

rivante da principii valevoli in sè a priori e innanzi ad ogni esperienza. Ma tutte le leggi della natura, senza distinzione, sottostanno a principii superiori dell'intelletto, poichè esse li applicano a casi particolari del fenomeno. Questi principii soltanto, adunque, danno il concetto che contiene la condizione, e, per così dire, l'esponente d'una regola in generale; ma l'esperienza dà il caso che è sottoposto alla regola.

Nè vi può essere propriamente pericolo che si scambino semplici principii empirici per principii dell'intelletto puro, o viceversa; perchè la necessità concettuale, che caratterizza i secondi, e la cui assenza in ogni principio empirico, sia pure di valore generale, ognuno percepisce facilmente, può facilmente evitare un tale scambio. Si dànno per altro principii puri a priori, che io nondimeno non attribuirei peculiarmente all'intelletto puro, poichè sono desunti non da concetti puri, ma da pure intuizioni (sebbene per mezzo dell'intelletto); laddove l'intelletto è la facoltà dei concetti. La matematica ne ha di questo genere, ma la loro applicazione all'esperienza, e perciò la loro validità obbiettiva, anzi la possibilità di una tale conoscenza sintetica a priori (la sua deduzione), è tuttavia sempre fondata sull'intelletto puro.

Quindi non conterò tra i miei principii quelli della matematica, bensì quelli sui quali è fondata la sua possibilità e validità oggettiva a priori, e che sono pertanto da considerare come principii dei suoi principii, e vanno dai concetti all'intuizione e non dall'intuizione ai concetti.

Nell'applicazione dei concetti puri dell'intelletto all'esperienza possibile, l'uso della loro sintesi è o matematico o dinamico: perocchè in parte si riferisce semplicemente all'intuizione, in parte all'esistenza di un fenomeno in generale. Ma le condizioni a priori dell'intuizione rispetto a una esperienza possibile, sono assolutamente necessarie, quelle dell'esistenza degli oggetti di una intuizione empirica possibile in sè sono solamente contin-

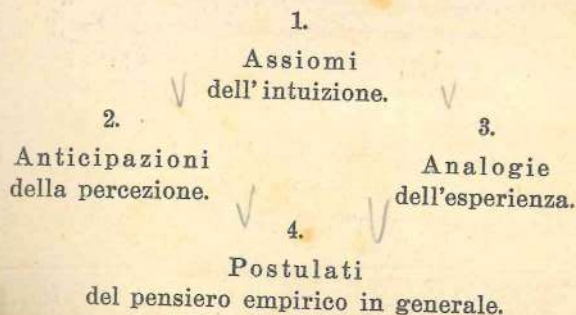
genti. Quindi, i principii dell'uso matematico varranno incondizionatamente e necessariamente, cioè apoditticamente; quelli, invece, dell'uso dinamico avranno sì il carattere di una necessità a priori, ma sotto la condizione del pensiero empirico in una esperienza, e perciò solo mediatamente e indirettamente; sicchè essi non contengono (senza pregiudizio tuttavia della certezza, che hanno in quanto riferiti in generale alla esperienza) quella evidenza immediata, che è propria dei primi. Ciò, per altro, si potrà meglio giudicare alla fine di questo sistema dei principii.

La tavola delle categorie ci indica la via naturale per comporre quella dei principii, poichè questi non sono se non regole dell'uso oggettivo di quelle. Tutti i principii dell'intelletto puro son dunque:

1.
Assiomi
dell'intuizione.

2.
Anticipazioni
della percezione.

3.
Analogie
dell'esperienza.

4.
Postulati
del pensiero empirico in generale.

Ho scelto di proposito queste denominazioni per non lasciar passare inosservate le differenze di questi principii nel rispetto dell'evidenza e dell'uso. Ma tosto si vedrà che, per ciò che riguarda tanto l'evidenza quanto la determinazione a priori dei fenomeni, secondo le categorie di quantità e di qualità (se si ha riguardo esclusivamente alla forma di queste ultime), i loro principii si distinguono notevolmente da quelli delle altre due in ciò, che quelli son capaci di una certezza intuitiva, questi d'una certezza soltanto discorsiva, sebbene gli uni e gli altri d'una certezza

piena. Perciò io chiamerò quelli principii matematici, e questi dinamici[1].

Ma si noterà bene, che qui io non ho innanzi agli occhi nè i principii della matematica nel primo caso, nè quelli della dinamica generale (fisica) nel secondo, ma solamente quelli dell'intelletto puro in rapporto col senso interno (senza distinzione delle rappresentazioni in esso date), per cui essi tutti ottengono la loro possibilità. Li denomino, dunque, più in considerazione della loro applicazione che per il loro contenuto: e vengo ora al loro esame nello stesso ordine nel quale sono stati presentati nel quadro.

1) *Assiomi dell'intuizione.*

Il loro principio è: tutte le intuizioni sono quantità estensive[2].

DIMOSTRAZIONE.

Tutti i fenomeni contengono, per la forma, una intuizione nello spazio e nel tempo, che è a priori a fondamento di essi tutti. Essi non possono dunque essere appresi, cioè

---

[1] Ogni unione *(coniunctio)* può essere o una composizione *(compositio)*, o una connessione *(nexus)*. La prima è sintesi del molteplice, il quale non è necessariamente connesso, come ad es. i due triangoli, nei quali resta diviso un quadrato per la diagonale, non appartengono necessariamente l'uno all'altro; e di questa specie è la sintesi dell'omogeneo in tutto ciò che si può considerare matematicamente (sintesi che può essere alla sua volta suddivisa in aggregazione e coalizione, di cui l'una riguarda le quantità estensive, e l'altra le intensive). La seconda unione *(nexus)* è sintesi del molteplice, in quanto questo è necessariamente connesso, come ad es. l'accidente con la sostanza, o l'effetto con la causa, — e perciò, se anche eterogeneo, pure è rappresentato come connesso a priori; unione che, poichè non è arbitraria, io chiamo dinamica, poichè riguarda l'unione dell'esistenza del molteplice (e può alla sua volta suddividersi in fisica, dei fenomeni fra di loro, e metafisica, come loro unificazione nella facoltà conoscitiva a priori). *(N. di K.*, aggiunta nella 2ª edizione).

[2] 1ª edizione « *Degli assiomi dell'intuizione.* — Principio dell'intelletto puro: tutti i fenomeni sono, per la loro intuizione, quantità estensive ».

assunti nella coscienza empirica, se non mediante la sintesi del molteplice, onde son prodotte le rappresentazioni di uno spazio e di un tempo determinati, cioè mediante la composizione dell'omogeneo e la coscienza dell'unità sintetica di questo molteplice (omogeneo). Ora, la coscienza del molteplice omogeneo nella intuizione in generale, in quanto per essa è primieramente resa possibile la rappresentazione d'un oggetto, è il concetto di una quantità *(quanti)*. La percezione stessa, dunque, di un oggetto come fenomeno è possibile solo mediante quella unità sintetica del molteplice della intuizione sensibile data, per la quale l'unità della composizione del molteplice omogeneo vien pensata nel concetto di una quantità; cioè, i fenomeni sono tutti quantità, anzi quantità estensive, poichè debbono esser rappresentati come intuizioni nello spazio o nel tempo, per mezzo di quella stessa sintesi, onde sono determinati lo spazio e il tempo in generale[1].

Chiamo estensiva quella quantità, nella quale la rappresentazione delle parti rende possibile la rappresentazione del tutto (e perciò necessariamente la precede). Io non mi posso rappresentare una linea, per piccola che sia, senza tracciarla nel pensiero, cioè generarne via via tutte le parti movendo da un punto, e senza disegnare perciò prima di tutto questa intuizione. Altrettanto è da dire delle parti del tempo, anche delle più piccole. In queste io penso soltanto il successivo passaggio da un istante all'altro, per cui tutte le parti del tempo e la loro addizione danno infine una determinata quantità temporale. Ora, poichè la semplice intuizione di tutti i fenomeni è o lo spazio o il tempo, così ogni fenomeno, in quanto intuizione, è una quantità estensiva, non potendo essere conosciuto nell'apprensione se non per sintesi successiva (di parte a parte). Tutti i fenomeni pertanto vengono intuiti come aggregati (molteplicità di parti precedentemente date);

---

[1] Questo principio della Dimostrazione e il titolo stesso (Dimostrazione) sono una aggiunta della 2ª edizione.

ciò che non è precisamente il caso per ogni specie di quantità, ma solo per quelle che vengono da noi rappresentate e apprese estensivamente come tali.

Su questa sintesi successiva della immaginazione produttiva nella produzione delle figure si fonda la matematica dell'estensione (geometria) co' suoi assiomi esprimenti le condizioni dell'intuizione sensibile a priori; condizioni, alle quali soltanto è possibile che si costituisca lo schema di un concetto puro del fenomeno esterno; per es.: fra due punti è possibile soltanto una retta; due linee rette non chiudono uno spazio, ecc. Ecco gli assiomi che non concernono propriamente se non quantità *(quanta)*, come tali.

Ma per ciò che riguarda la quantità *(quantitas)*, cioè la risposta alla domanda: quanto una cosa sia grande, — sebbene parecchie di queste proposizioni sieno sintetiche e immediatamente certe *(indemostrab lia)*, tuttavia rispetto ad esse non c'è nessun assioma nell'intelletto propriamente detto. Infatti, che una quantità uguale aggiunta a quantità uguale, o da questa sottratta, dia quantità uguale, sono proposizioni analitiche, essendo io consapevole immediatamente della identità di una di queste proposizioni di quantità con l'altra; ma gli assiomi debbono essere proposizioni sintetiche a priori. Al contrario, le proposizioni evidenti dei rapporti numerici sono bensì certamente sintetiche, ma non generali, come quelle della geometria, e appunto perciò non sono nè anch'esse assiomi; e si possono chiamare formule numeriche. $7 + 5 = 12$ non è una proposizione analitica. Giacchè il numero 12 io non lo penso nè nella rappresentazione del 7, nè in quella del 5, nè nella rappresentazione della loro somma. (Qui non si tratta se io debba pensare questo numero nell'addizione degli altri due; giacchè in una proposizione analitica si tratta soltanto di sapere se io realmente penso il predicato nella rappresentazione del soggetto.) Ma, benchè sintetica, tuttavia questa proposizione è soltanto particolare. In quanto qui si guarda semplicemente alla sintesi dell'omogeneo (delle unità), la sintesi qui può avvenire in un solo

modo, quantunque l'uso di questi numeri sia poi generale. Se dico: « con tre linee, delle quali due prese insieme sono maggiori della terza, si può costruire un triangolo », io qui ho la semplice funzione dell'immaginazione produttiva, che può tirare le linee più grandi o più piccole, nonchè farle incontrare secondo qualunque angolo a piacere. Al contrario il numero 7 è possibile in una sola maniera, e così anche il numero 12, che vien prodotto dalla sintesi di quello con 5. Proposizioni come queste non debbono dunque chiamarsi assiomi (chè altrimenti ve ne sarebbe una infinità), ma formule aritmetiche.

Questo principio trascendentale della matematica dei fenomeni conferisce alla nostra conoscenza a priori una grande estensione. Giacchè è il solo che renda applicabile la matematica pura, in tutto il suo rigore, ad oggetti dell'esperienza; ciò che senza questo principio non potrebbe risultare da sè evidente, anzi ha dato luogo a più d'una contraddizione. I fenomeni non sono cose in sè. L'intuizione empirica non è possibile se non per mezzo dell'intuizione pura (spazio e tempo); ciò quindi che la geometria dice di questa, vale anche senza contraddizione di quella, e tutte le difficoltà fondate sul pretesto che gli oggetti dei sensi non possano conformarsi alle regole della costruzione spaziale (per es. della divisibilità infinita della linea o dell'angolo) devon cadere. Giacchè altrimenti si nega allo spazio, e per esso a tutta la matematica, ogni valore oggettivo, e non si sa più perchè, e fino a che punto, essa sia applicabile ai fenomeni. La sintesi degli spazi e dei tempi, come forme essenziali di ogni intuizione, è ciò che rende possibile a un tempo l'apprensione dei fenomeni, e perciò ogni esperienza esterna, e per conseguenza anche ogni conoscenza degli oggetti di essa; e ciò che la matematica pura dimostra dell'una vale anche necessariamente dell'altra. Tutte le obbiezioni in contrario sono soltanto cavilli di una ragione falsamente informata, che erroneamente immagina di liberare gli oggetti dei sensi dalla condizione formale della nostra sensibilità, e li rappre-

senta, malgrado sieno semplici fenomeni, come oggetti in se stessi dati all'intelletto; nel qual caso certamente nulla su di essi potrebbe esser conosciuto a priori e perciò nemmeno sinteticamente coi puri concetti dello spazio, e la stessa scienza, che questi determina, la geometria, non sarebbe possibile.

2) *Anticipazioni della percezione.*

Il loro principio è: In tutti i fenomeni il reale, che è oggetto della sensazione, ha una quantità intensiva, cioè un grado[1].

Dimostrazione[2].

Percezione è la coscienza empirica, cioè quella coscienza in cui c'è insieme una sensazione. I fenomeni, come oggetti della percezione, non sono intuizioni pure (semplicemente formali) come lo spazio e il tempo (giacchè questi in sè non possono essere punto percepiti). Contengono dunque, oltre l'intuizione, anche la materia di un qualsiasi oggetto in generale (onde vien rappresentato qualche cosa di esistente nello spazio o nel tempo), ossia il reale della sensazione, come rappresentazione meramente soggettiva, per cui soltanto si acquista la coscienza che il soggetto è modificato, e che si riferisce ad un oggetto in generale, in sè. Ora è possibile un passaggio graduale dalla coscienza empirica alla pura, dove il reale della coscienza empirica sparisce e rimane una coscienza meramente for-

---

1 Nella 1ª edizione: « *Le anticipazioni della percezione.* Il principio che anticipa tutte le percezioni come tali, suona così: In tutti i fenomeni la sensazione e il reale, che le corrisponde nell'oggetto *(realitas phaenomenon)*, ha una quantità intensiva, cioè un grado ».

2 Il titolo e il principio di questa « dimostrazione » sino a « ... d' influsso sui sensi », sono una aggiunta della 2ª edizione.

male (a priori) del molteplice nello spazio e nel tempo; dunque è possibile anche una sintesi del progressivo prodursi della quantità di una sensazione, dal suo principio, cioè dall'intuizione pura = 0, sino ad una quantità qualsivoglia. Ma, poichè la sensazione in sè non è rappresentazione oggettiva, e poichè in essa non s'incontra nè l'intuizione dello spazio nè quella del tempo, ad essa non spetterà una quantità estensiva, bensì una quantità (e ciò per via della sua apprensione, nella quale la coscienza empirica può crescere in un tempo determinato da niente = 0 alla sua misura data), dunque una quantità intensiva; in corrispondenza della quale a tutti gli oggetti della percezione, in quanto questa contiene una sensazione, dev'esser attribuita una quantità intensiva, ossia un certo grado d'influsso sui sensi.

Ogni conoscenza, colla quale io posso conoscere a priori e determinare ciò che appartiene alla conoscenza empirica, si può chiamare un'anticipazione; ed è questo indubbiamente il senso in cui Epicuro adoperò la sua espressione πρόληψις[1]. Ma, poichè nei fenomeni c'è qualche cosa che non è mai conosciuto a priori, e che costituisce quindi la differenza specifica fra conoscenza empirica e conoscenza a priori, e cioè la sensazione (la materia della percezione); ne segue, che questa è propriamente ciò che non può mai essere anticipato. Al contrario, anticipazioni dei fenomeni potrebbero chiamarsi le determinazioni pure nello spazio e nel tempo, sì rispetto alla figura che alla quantità, poichè esse rappresentano a priori ciò che sempre può esser dato a posteriori nell'esperienza. Ma, ove ci sia qualcosa, che si possa conoscere a priori in ciascuna sensazione, come sensazione in generale (senza che possa essere data una

---

[1] Interpetrazione erronea attinta forse a CICERONE, *De nat. deor.*, I, 43. Epicuro non ammetteva cognizioni non derivanti dall'esperienza sensibile; e la sua πρόληψις è il concetto rappresentativo, evidente, ricavato appunto dalle sensazioni; detto anticipazione solo rispetto al linguaggio, che lo presuppone bello e formato.

sensazione particolare), questo qualcosa meriterebbe di esser chiamato anticipazione in senso eccezionale, poichè pare strano che vi si concepisca prima dell'esperienza proprio ciò che appartiene alla materia di essa, e che soltanto da essa può esser prodotto. E la cosa intanto qui sta realmente così.

L'apprensione per la semplice sensazione (se io cioè non considero la successione di molte sensazioni) occupa solo un istante. In quanto dunque qualche cosa è nel fenomeno, la cui apprensione non è una sintesi successiva, la quale proceda dalle parti alla rappresentazione totale, l'apprensione non ha quantità estensiva; la mancanza della sensazione nello stesso istante rappresenterebbe questo istante come vuoto = 0. Ora, ciò che nella intuizione empirica corrisponde alla sensazione, è realtà *(realitas phaenomenon)*; ciò che corrisponde all'assenza di essa, è negazione = 0. Ma ogni sensazione è suscettibile di diminuzione, tanto che può decrescere, e così a poco a poco sparire. Quindi fra la realtà nel fenomeno e la sua negazione c'è una catena continua di molte possibili sensazioni intermedie, la cui differenza, dall'una all'altra, è sempre più piccola della differenza che v'è fra quella data e lo zero, o completa negazione. Il che significa: il reale nel fenomeno ha sempre una quantità, che per altro non s'incontra nell'apprensione, poichè questa avviene mediante la semplice sensazione in un istante e non per sintesi successive di molte sensazioni, e perciò non va dalle parti al tutto; esso ha dunque bensì una quantità, ma non estensiva.

Or, una tale quantità, che è appresa soltanto come unità, e in cui la molteplicità può essere rappresentata solo per approssimazione alla negazione = 0, io la chiamo quantità intensiva. Dunque, ogni realtà fenomenica ha una quantità intensiva, cioè un grado. Se si considera questa realtà come causa (della sensazione o di un'altra realtà fenomenica, per es. d'un cangiamento), allora il grado della realtà in quanto causa si chiama momento; per es., il momento della pesantezza; e ciò appunto perchè il grado

designa solo la quantità, la cui apprensione non è successiva, ma istantanea. Ma questo io mi contento qui di averlo solamente accennato, giacchè per ora non mi occupo della causalità.

Ogni sensazione pertanto, e quindi ogni realtà fenomenica, per piccola che sia, ha un grado, cioè una quantità intensiva, che può sempre esser ancora diminuita; e fra la realtà e la negazione vi è una catena continua di realtà possibili, e di possibili percezioni meno intense. Ciascun colore, per es. il rosso, ha un grado che, per quanto piccolo, non è mai il minimo: e così è del calore, del momento della pesantezza, ecc.

La proprietà delle quantità, per la quale in esse non c'è parte che sia la più piccola possibile (cioè una parte semplice), dicesi la continuità di esse. Spazio e tempo sono *quanta continua*, perchè non si può darne una parte senza chiuderla fra limiti (punti e istanti), e perciò solo in guisa che la parte data sia alla sua volta uno spazio o un tempo. Lo spazio dunque consta soltanto di spazi, il tempo di tempi. Punti e istanti sono soltanto limiti, cioè semplici termini della delimitazione di quelli; ma i termini presuppongono sempre quelle intuizioni che essi debbono limitare o determinare, e coi semplici termini, quasi elementi costitutivi, che fossero pur dati innanzi allo spazio o al tempo, non può formarsi lo spazio, nè il tempo. Quantità di questo genere si possono chiamare anche fluenti, poichè la sintesi (dell'immaginazione produttiva) è nella loro formazione un processo nel tempo, la cui continuità si suole indicare in particolare coll'espressione fluire (scorrere).

Tutti i fenomeni in generale sono pertanto quantità continue, sia per la loro intuizione, come quantità estensive, sia per la semplice percezione (sensazione e quindi realtà), come quantità intensive. Se la sintesi del molteplice del fenomeno è interrotta, allora questo è un aggregato di molti fenomeni (e non propriamente un fenomeno, come un *quantum*); il quale non è prodotto dalla semplice

continuazione della sintesi produttiva d'una determinata maniera, ma dalla ripetizione di una sintesi sempre tralasciata e ripresa. Quando dico tredici talleri una certa quantità di denaro, dico esatto se intendo con ciò la lega d'un marco d'argento puro; che è senza dubbio una quantità continua, in cui nessuna parte è la minima possibile, ma ciascuna potrebbe costituire una moneta, contenente sempre materia per pezzi più piccoli. Ma se con questo modo di esprimermi intendo parlare di tredici talleri tondi, cioè di tante monete (sia qualsivoglia la loro lega argentea) allora impropriamente dico questo un *quantum* di talleri, laddove debbo chiamarlo un aggregato, un numero di monete. Ora, poichè in ogni numero c'è a base l'unità, il fenomeno, in quanto unità, è un *quantum*, e come tale sempre un continuo.

Se perciò tutti i fenomeni, considerati estensivamente o intensivamente, sono quantità continue, la proposizione, che anche ogni cangiamento (passaggio di una cosa da uno stato a un altro) è continuo, potrebbe esser qui facilmente provata con evidenza matematica, se la causalità di un cangiamento in generale non fosse assolutamente fuori dei confini di una filosofia trascendentale, e non presupponesse principii empirici. Infatti, che sia possibile una causa che cangi lo stato delle cose, e cioè che le determini in opposizione ad uno stato dato, questo non ce lo dice punto l'intelletto a priori, non solo perchè non ne vede in nessun modo la possibilità (infatti, questa nozione ci manca nella maggior parte delle nostre conoscenze a priori), ma anche perchè la mutabilità riguarda unicamente certe determinazioni del fenomeno, che solo l'esperienza può insegnare, laddove la sua causa è in quel che non muta. Ma, non avendo innanzi a noi nulla di cui ci si possa servire, tranne i concetti fondamentali puri di ogni possibile esperienza, tra cui non dev'essere assolutamente niente di empirico; noi non possiamo, senza ledere l'unità del sistema, invadere il campo della fisica generale, la quale è costruita su certe esperienze fondamentali.

Tuttavia, a noi non mancano prove della grande influenza, che questo nostro principio ha per anticipare delle percezioni, e colmare perfino le loro lacune in modo da serrare la porta a tutte le false conclusioni, che se ne potrebbero trarre.

Se ogni realtà nella percezione ha un grado, fra il quale e la sua negazione c'è posto per una serie infinita di gradi sempre minori, e se ogni senso deve tuttavia avere un determinato grado di recettività di sensazione; non è possibile una percezione, e perciò nemmeno un'esperienza, che dimostri (per qualsivoglia mai rigiro di ragionamento) una totale mancanza del reale fenomenico, sia immediatamente, sia mediatamente; cioè, non si può dall'esperienza ricavare mai una prova dello spazio vuoto o del tempo vuoto. Perchè l'assenza totale del reale nell'intuizione sensibile in primo luogo, non può per se stessa essere percepita; in secondo luogo, non può dedursi da un fenomeno solo e dalla differenza di grado della sua realtà, nè ammettersi mai come spiegazione del fenomeno stesso. Se anche infatti l'intuizione totale di un determinato spazio o tempo è interamente reale, se cioè nessuna parte di esso è vuota; tuttavia, poichè ogni realtà ha il suo grado che, rimanendo costante la quantità estensiva del fenomeno, può scemare fino al niente (al vuoto) per gradi infiniti, è necessario che ci siano questi infiniti gradi diversi di cui sia pieno lo spazio e il tempo; e le quantità intensive possono essere nei diversi fenomeni minori o maggiori, benchè quella estensiva della intuizione sia uguale.

Ne daremo un esempio. Quasi tutti i fisici, percependo una gran differenza nella quantità della materia di differente specie sotto lo stesso volume (e per il momento della gravità o del peso, e per il momento della resistenza ad altre materie in movimento), ne conchiudono concordemente: questo volume (quantità estensiva del fenomeno) deve in tutte le materie, sebbene in misura diversa, esser vuoto. Ma chi avrebbe creduto che questi fisici, la massima parte matematici e meccanici, fondassero questa conclu-

sione unicamente su una ipotesi metafisica, che pure essi vanno tanto dicendo di sfuggire, in quanto ammettono che il reale nello spazio (non dico qui impenetrabilità o peso, poichè sono concetti empirici) sia sempre di una unica specie e non possa distinguersi se non per la quantità estensiva, cioè per il numero? A questa supposizione, alla quale non possono avere una base nell'esperienza, e che è perciò semplicemente metafisica, io contrappongo una dimostrazione trascendentale; la quale non deve certo spiegare le varie maniere onde lo spazio è riempito, ma nondimeno distrugge del tutto la presunta necessità di quella supposizione, che non si possa spiegare la detta differenza, se non ammettendo spazi vuoti; ed ha il merito di mettere almeno l'intelletto nella libertà di pensare anche in altra maniera questa differenza, quando la spiegazione fisica dovesse render necessaria per ciò una ipotesi qualsiasi. Infatti noi vediamo che, se spazi uguali possono esser riempiti perfettamente da materie diverse, in modo che in nessun d'essi ci sia un punto, nel quale non se n'abbia la presenza; tuttavia ogni reale della stessa qualità ha un grado (di resistenza o di pesantezza) di essa; grado, che, senza diminuzione della grandezza o quantità estensiva, può diminuire all'infinito, prima di risolversi e dileguarsi nel nulla. Così una dilatazione che riempie lo spazio, per es. il calore, e parimenti ogni altra realtà (fenomenica), senza lasciare menomamente vuota di questo spazio la più piccola parte, può diminuire all'infinito nei suoi gradi, e nondimeno riempire altrettanto lo spazio con questi gradi minori, come un altro fenomeno con gradi maggiori. Il mio scopo non è di affermare che sia questa realmente la ragione della differenza di peso specifico delle materie; ma solo di far vedere, movendo da un principio dell'intelletto puro, che la natura delle nostre percezioni rende possibile una spiegazione di tal genere, e che falsamente si ritiene che il reale fenomenico sia uguale per il grado, e diverso soltanto per l'aggregazione e la sua quantità estensiva, e perfino si pretende quasi di affermarlo a priori come un principio dell'intelletto.

Tuttavia, questa anticipazione della percezione, per un fisico abituato alla riflessione trascendentale e divenuto perciò cauto, ha sempre in sè qualche cosa che colpisce e fa nascere una certa esitanza ad ammettere che l'intelletto anticipi una simile proposizione sintetica, come quella del grado di ogni reale fenomenico, e quindi della possibilità della differenza interna della sensazione stessa, astraendo dalla sua qualità empirica; ed è perciò una questione non indegna di essere risoluta, come possa l'intelletto pronunziarsi a priori sui fenomeni, anzi anticiparli in ciò che è propriamente e semplicemente empirico; che appartiene cioè alla sensazione.

La qualità della sensazione è sempre semplicemente empirica, e non può punto esser rappresentata a priori (per es. colore, gusto, ecc.). Ma il reale, che corrisponde alle sensazioni in generale, in contrapposto con la negazione = 0, rappresenta solo qualche cosa, il cui concetto contiene in sè un essere, e non significa altro che la sintesi in una coscienza empirica in generale. Nel senso interno cioè la coscienza empirica può essere elevata da zero fino al grado più alto, per modo che la stessa quantità estensiva dell'intuizione (per es. una superficie illuminata) provoca una sensazione così grande come potrebbe provocarla un aggregato di molte altre insieme (meno illuminate). Si può dunque astrarre del tutto dalla quantità estensiva del fenomeno, e rappresentarsi soltanto nella semplice sensazione, in un momento, una sintesi dell'ascensione uniforme dallo zero alla coscienza empirica data. Tutte le sensazioni quindi come tali vengono solo date a posteriori, ma la loro proprietà di avere un grado si può conoscere a priori. È da notare che nelle quantità in generale noi non possiamo conoscere a priori se non una qualità unica, cioè la continuità; ma in ogni qualità (reale fenomenico), niente altro che la sua quantità intensiva, ossia che ha un grado; tutto il resto è lasciato alla esperienza.

3) *Analogie dell'esperienza.*

Il loro principio è: l'esperienza è possibile soltanto mediante la rappresentazione di una connessione necessaria delle percezioni[1].

Dimostrazione[2].

L'esperienza è una conoscenza empirica, cioè una conoscenza che determina un oggetto per mezzo di percezioni. Essa è dunque una sintesi delle percezioni, che non è essa stessa contenuta nella percezione, ma contiene l'unità sintetica del molteplice di questa in una coscienza; unità, che costituisce l'essenziale di una conoscenza degli oggetti dei sensi, cioè dell'esperienza (non semplicemente dell'intuizione o impressione sensibile). Ora nell'esperienza le percezioni si uniscono invero tra loro solo in maniera accidentale, cosicchè dalle stesse percezioni non deriva nè può derivare la necessità della loro connessione; poichè nell'apprensione non si ha altro che una riunione del molteplice dell'intuizione empirica, ma non una rappresentazione della necessità dell'esistenza connessa dei vari fenomeni, che essa raccoglie insieme nello spazio e nel tempo. Se non che, essendo l'esperienza una conoscenza dell'oggetto mediante le percezioni, e quindi dovendo in essa essere rappresentata la relazione nell'esistenza del molteplice, non come esso vien raccolto nel tempo, ma come oggettivamente è nel tempo, non potendosi il tempo stesso percepire; così la determinazione dell'esistenza degli og-

---

1 Nella 1ª edizione: « *Le analogie dell'esperienza.* Il loro principio generale è: tutti i fenomeni sottostanno, per la loro esistenza, a regole a priori della determinazione del loro vicendevole rapporto in un tempo ».

2 Il titolo e il primo capoverso, sino a « ... necessaria delle percezioni », è una aggiunta della 2ª edizione.

getti nel tempo può avvenire solo per via del loro collegamento nel tempo in generale, cioè solo per via di concetti che li unifichino a priori. Or, poichè i concetti portano sempre in sè la necessità, così l'esperienza è possibile solo mediante una rappresentazione della connessione necessaria delle percezioni.

I tre modi del tempo sono permanenza, successione, simultaneità. Quindi tre regole proprie di tutti i rapporti di tempo tra i fenomeni, secondo le quali l'esistenza di ciascuno di questi può essere determinata in rapporto all'unità di tutto il tempo, precederanno ogni esperienza e la renderanno primieramente possibile.

Il principio generale di tutte e tre le analogie riposa sull'unità necessaria della appercezione rispetto ad ogni possibile coscienza empirica (percezione) in ogni tempo; e per conseguenza, poichè questa unità serve a priori di fondamento, sulla unità sintetica di tutti i fenomeni quanto al loro rapporto nel tempo. Infatti, l'appercezione originaria si riferisce al senso interno (all'insieme di tutte le rappresentazioni); e si riferisce a priori alla sua forma, cioè al rapporto della coscienza empirica molteplice nel tempo. Ora nell'appercezione originaria tutto questo molteplice deve essere unificato secondo i suoi rapporti di tempo; giacchè questo appunto significa la sua unità trascendentale a priori, cui è sottoposto tutto ciò che deve appartenere alla mia (a una mia) conoscenza, onde può divenire oggetto per me. Questa unità sintetica nel rapporto temporale di tutte le percezioni, determinata a priori, è dunque la legge seguente: tutte le determinazioni temporali empiriche debbono sottostare a regole della determinazione generale del tempo; e le analogie dell'esperienza, delle quali adesso tratteremo, debbono essere regole di questo genere.

Questi principii hanno in sè la particolarità, che non concernono i fenomeni, nè la sintesi della loro intuizione empirica, ma soltanto la loro esistenza e il loro mutuo rapporto rispetto a questa esistenza. Ora, il modo in cui

qualcosa è appreso nel fenomeno, può essere determinato a priori in guisa che la regola della sua sintesi possa a un tempo fornire questa intuizione a priori in ogni caso empirico attuale, cioè per mezzo di essa realizzarla. Se non che l'esistenza dei fenomeni non può esser conosciuta a priori; e, se anche noi per questa via potessimo giungere ad argomentare una esistenza qualunque, non la conosceremmo tuttavia determinatamente, cioè non potremmo anticipare ciò per cui una intuizione empirica si distingue da un'altra.

I due precedenti principii, che chiamai matematici, avuto riguardo al fatto che essi ci autorizzano ad applicare la matematica ai fenomeni, si riferivano a fenomeni considerati per rispetto alla loro pura possibilità, e insegnavano come i fenomeni, sia rispetto alla loro intuizione sia rispetto al reale della loro percezione, potessero essere prodotti secondo le regole di una sintesi matematica: sicchè nell'uno come nell'altro caso possono essere usate le quantità numeriche e con esse la determinazione del fenomeno come quantità. Così, per es., con circa 200.000 illuminazioni lunari io potrò comporre e dare determinato a priori, cioè costruire, il grado delle sensazioni della luce solare. Quindi possiamo chiamare i primi [due] principii *costitutivi*.

La cosa deve andare ben diversamente per quei principii destinati a ricondurre a priori a regole l'esistenza dei fenomeni. Poichè infatti questa esistenza non si può costruire, essi si riferiranno solo al rapporto dell'esistenza, e non possono esser altro che semplicemente *regolativi*. Non c'è dunque da pensare ad assiomi, nè ad anticipazioni; ma quando una percezione c'è data in un rapporto temporale con un'altra (sebbene indeterminata), allora non si potrà dire, a priori, *quale* e *quanto grande* sia quest'altra, ma come essa sia, per l'esistenza, collegata necessariamente con la prima in questo *modo* del tempo. In filosofia le analogie significano qualche cosa di assai diverso da ciò che rappresentano in matematica. In questa

sono formule che esprimono l'uguaglianza di due rapporti quantitativi, e sono sempre costitutive; per modo che, quando sieno dati tre membri della proporzione, è dato insieme, cioè può esser costruito, il quarto. Nella filosofia invece l'analogia è l'uguaglianza di due rapporti non quantitativi, ma qualitativi, in cui dati tre membri, può esser conosciuto e dato a priori solo il rapporto a un quarto, ma non questo quarto membro stesso; posseggo bensì una regola per cercarlo nella esperienza, e un segno per scoprirvelo. Un'analogia dell'esperienza sarà dunque semplicemente una regola secondo la quale l'unità dell'esperienza (non la percezione stessa, come intuizione empirica in generale) deve risultare da percezioni, e deve valere come principio degli oggetti (dei fenomeni) non costitutivo, ma soltanto regolativo. Ma lo stesso per l'appunto varrà anche dei postulati del pensiero empirico in generale, che concernono insieme la sintesi della semplice intuizione (forma del fenomeno), della percezione (materia del medesimo) e dell'esperienza (rapporto delle percezioni); cioè, essi sono soltanto principii regolativi, e differiscono dai matematici, che sono costitutivi; e non per la certezza, che è stabilita a priori sì negli uni che negli altri, ma bensì pel modo della evidenza, ossia per ciò che hanno di intuitivo (e perciò anche pel modo della dimostrazione).

Ciò per altro che fu avvertito di tutti i principii sintetici, e qui si deve mettere particolarmente in rilievo, è questo: che queste analogie hanno il loro pieno significato e valore non come principii dell'uso trascendentale dell'intelletto, ma semplicemente dell'uso empirico, e quindi anche soltanto come tali possono essere provate e per conseguenza i fenomeni non devono essere sussunti sotto le categorie, ma semplicemente sotto i loro schemi. Infatti, se gli oggetti, ai quali debbono essere riferiti questi principii, fossero cose in sè, sarebbe affatto impossibile conoscerne qualche cosa sinteticamente a priori. Ma essi non sono altro che fenomeni, la cui perfetta conoscenza, — alla

quale infine debbono sempre metter capo tutti i principii a priori, — è esclusivamente l'esperienza possibile: e però non possono aver altro di mira che semplicemente le condizioni dell'unità della conoscenza empirica nella sintesi dei fenomeni; ma questa poi è pensata soltanto nello schema del concetto puro dell'intelletto, della cui unità, come sintesi in generale, la categoria contiene la funzione non limitata da alcuna condizione sensibile. Noi dunque da questi principii saremo autorizzati a coordinare soltanto, secondo un'analogia, i fenomeni con la unità logica e universale dei concetti, e quindi a servirci bensì della categoria nel principio stesso; ma nell'esecuzione (nell'applicazione di questo ai fenomeni) dovremo mettere al posto di essa il suo schema, come chiave dell'uso della medesima, o piuttosto porglielo accanto come condizione restrittiva, quasi formula del principio.

A) — *Prima analogia.* Principio della permanenza della sostanza.

In ogni cangiamento dei fenomeni la sostanza permane, e la quantità di essa nella natura non aumenta nè diminuisce[1].

DIMOSTRAZIONE.

Tutti i fenomeni sono nel tempo, nel quale soltanto, come sostrato (forma permanente dell'intuizione interna), può esser rappresentata sì la simultaneità che la successione. Il tempo, dunque, nel quale dev'essere pensato ogni cangiamento dei fenomeni, rimane e non muta; poichè esso è ciò in cui soltanto la successione e la simultaneità possono esser rappresentate come sue determinazioni.

---

[1] Prima edizione: « *Principio della permanenza.* Tutti i fenomeni contengono ciò che permane (sostanza), come lo stesso oggetto, e ciò che muta, come sua semplice determinazione, cioè un modo come l'oggetto esiste ».

Ora il tempo non può per sè essere percepito. Quindi negli oggetti della percezione, cioè nei fenomeni, dev'esserci il sostrato che rappresenti il tempo in generale, e in cui ogni cangiamento o simultaneità nell'apprensione possa percepirsi in relazione ad esso. Ma il sostrato di ogni reale, ossia di ciò che appartiene all'esistenza delle cose, è la *sostanza*, in cui quel che fa parte dell'esistenza può esser pensato solo come determinazione. Il permanente quindi, in relazione col quale soltanto possono esser determinati tutti i rapporti temporali dei fenomeni, è la sostanza del fenomeno, cioè il reale di esso, che rimane sempre identico come sostrato di ogni cangiamento. Poichè dunque la sostanza nell'esistere non può mutare, così la quantità nella natura non può nè aumentare nè diminuire [1].

La nostra *apprensione* del molteplice fenomenico è sempre *successiva*, e perciò sempre cangiante. Noi dunque con essa sola non possiamo mai determinare se questo molteplice, come oggetto dell'esperienza, sia simultaneo o successivo, se a fondamento di esso non stia qualche cosa che sia *in ogni tempo, costante* cioè e *permanente*, sicchè ogni mutamento e la simultaneità non sieno se non come altrettante maniere (modi del tempo) in cui il permanente esiste. Solo nel permanente dunque sono possibili rapporti temporali (giacchè la simultaneità e la successione sono i soli rapporti di tempo); cioè il permanente è il *sostrato* della rappresentazione empirica del tempo stesso, nel quale soltanto è possibile ogni determinazione temporale. La permanenza esprime in generale il tempo come correlato costante di ogni esistenza fenomenica, di ogni cangiamento e di ogni concomitanza. Giacchè il cangiamento non riguarda il tempo in se stesso, ma solo i fenomeni che sono nel tempo (come la simultaneità non è

[1] La dimostrazione al luogo di questo primo capoverso nella 1ª edizione aveva: « Tutti i fenomeni sono nel tempo. Questo può determinare in due modi il rapporto dei fenomeni nell'*esistenza* secondo che essi sono *successivi* o *simultanei*. Rispetto ai primi, il tempo è considerato come *serie temporale*, rispetto ai secondi come *periodo di tempo* ».

un *modus* del tempo stesso, in cui non ci sono parti contemporanee, ma tutte le parti sono successive). Se si volesse attribuire al tempo stesso una successione, si dovrebbe poi pensare ancora un tempo, in cui questa successione fosse possibile. Solo per mezzo del permanente l'esistenza acquista nelle varie parti della serie temporale una quantità, che si chiama durata. Giacchè soltanto nella semplice successione l'esistenza scompare e ricompare sempre, e non ha mai nemmeno la più piccola quantità. Senza questo permanente non c'è dunque rapporto di tempo. Ora il tempo non può essere percepito in se stesso; perciò questo permanente dev'essere considerato nei fenomeni come il sostrato di tutte le determinazioni temporali, e per conseguenza anche come la condizione della possibilità di ogni unità sintetica delle percezioni, cioè dell'esperienza; e in questo permanente ogni esistenza e ogni cangiamento nel tempo deve esser considerato soltanto come un *modus* della esistenza di ciò che è costante e permanente. In tutti i fenomeni dunque il permanente è l'oggetto stesso, ossia la sostanza *(phaenomenon)*; ciò invece che muta, o può mutare, appartiene soltanto al modo in cui questa o queste sostanze esistono, e quindi a determinazioni di esse.

Io trovo che, in ogni tempo non solo il filosofo, ma anche il senso comune ha supposto questa permanenza come sostrato d'ogni cangiamento dei fenomeni, e che in ogni tempo anche lo ammetterà come fuor di dubbio; soltanto che il filosofo si esprime in proposito in modo alquanto più preciso, dicendo: in ogni cangiamento del mondo la sostanza permane, e solo gli accidenti mutano. Ma non trovo in nessuna parte nemmeno il tentativo di dimostrare questa proposizione così sintetica; anzi solo di rado essa sta, come le spetterebbe, in cima alle leggi pure della natura pienamente valide a priori. Nel fatto la proposizione «la sostanza è permanente», è tautologica. Giacchè solo la permanenza è la ragione per cui applichiamo ai fenomeni la categoria della sostanza, e si dovrebbe dimostrare

che in tutti i fenomeni c'è qualche cosa di costante, in cui il mutevole non è se non una determinazione della sua esistenza. Ma poichè una tale dimostrazione non può mai essere addotta dommaticamente, cioè per deduzione da concetti, concernendo essa una proposizione sintetica a priori; e poichè non si avvertì mai che proposizioni di questa natura sono valevoli solo in rapporto a possibile esperienza, e perciò anche si possono provare solo con una deduzione della possibilità di questa ultima; così non è meraviglia se veniva posta a fondamento di tutta l'esperienza (il bisogno di essa, infatti, è sentito nel pensiero empirico), ma non era mai provata.

Un filosofo fu interrogato: quanto pesa il fumo? Rispose: togli dal peso del legno bruciato il peso della cenere che rimane, e hai il peso del fumo. Egli dunque presupponeva incontestabile, che anche nel fuoco la materia (sostanza) non si distrugge, ma solo la sua forma subisce un cangiamento. Del pari la proposizione: «nulla vien dal nulla» è un'altra conseguenza del principio della permanenza, o piuttosto dell'esistenza permanente del soggetto proprio dei fenomeni. Infatti, affinchè ciò che si vuol chiamare sostanza nel fenomeno, possa essere il sostrato proprio di ogni determinazione temporale, è necessario che in esso ogni esistenza, sì nel passato che nel futuro, possa essere determinata in un modo unico e solo. Quindi noi possiamo dare ad un fenomeno il nome di sostanza soltanto perchè presupponiamo la sua esistenza in ogni tempo; ciò che non pare sia reso abbastanza bene dalla parola «permanenza», riferendosi questa piuttosto al futuro[1]. Intanto l'interna necessità di permanere è tuttavia inseparabile da quella d'esser sempre stato, e l'espressione perciò può restare. *G gni de nihilo nih l, in nih lum nihil posse reverti*[2], erano due proposizioni che gli antichi unirono inseparabilmente, e che talvolta oggi qualcuno separa per

---

1 *Beharrlichkeit* (permanenza) è infatti da *harren* = aspettare, sperare.
2 PERSIO, *Satira*, III, vv. 83-4.

malinteso, immaginando che si riferiscano alle cose in sè, e che la prima possa essere in contrasto con l'idea della dipendenza del mondo da una causa suprema (anche per la stessa sua sostanza): preoccupazione fuori di luogo, perchè qui si parla soltanto di fenomeni, relativi al campo dell'esperienza, la cui unità non sarebbe mai possibile se noi volessimo far nascere cose nuove (quanto alla sostanza). In tal caso infatti verrebbe meno ciò che soltanto può rappresentare l'unità del tempo, cioè l'identità del sostrato, come ciò in cui soltanto tutti i cangiamenti trovano la loro unità universale. Questa permanenza tuttavia non è altro che il modo di rappresentarci l'esistenza delle cose (nel fenomeno).

Le determinazioni di una sostanza, le quali non sono altro che modi speciali di esistere della medesima, si chiamano accidenti. Essi sono sempre reali, poichè riguardano l'esistenza della sostanza (le negazioni sono soltanto determinazioni, che esprimono il non essere di qualcosa nella sostanza). Ora, se a questo reale ch'è nella sostanza, (per es., al movimento come accidente della materia) si attribuisce una speciale esistenza, allora questa esistenza chiamasi inerenza, per distinguerla dall'esistenza della sostanza, che si chiama sussistenza. Se non che da qui sorgono molti malintesi, ed è detto perciò più esatto e più giusto, che l'accidente designa soltanto il modo in cui l'esistenza d'una sostanza è determinata positivamente. Frattanto però, a causa delle condizioni dell'uso logico del nostro intelletto, non si può a meno di separare, per dir così, ciò che nell'esistenza di una sostanza può mutare, mentre la sostanza rimane immutata, e considerarlo in relazione con ciò che propriamente permane, ed è radicale; quindi anche questa categoria sta sotto il titolo della relazione, più come sua condizione che come contenente essa stessa una relazione.

Su questa permanenza si fonda anche la giustificazione del concetto di cangiamento. Sorgere e cessare non sono cangiamenti di ciò che sorge o cessa. Il cangiamento

è un modo di esistere, che segue a un altro modo di esistere del medesimo oggetto. Quindi tutto ciò che muta resta, e soltanto la sua condizione muta. E poichè il mutamento, di cui è parola, non riguarda se non le determinazioni, che possono cessare o sorgere; così noi possiamo dire con espressione di apparenza paradossale: solo il permanente (la sostanza) subisce mutamento, il mutevole non subisce nessun mutamento, ma una vicenda, poichè certe determinazioni cessano ed altre ne sorgono.

Il cangiamento non può quindi esser percepito se non nelle sostanze, e il puro sorgere e cessare senza che spetti a una determinazione del permanente, non può essere punto una percezione, poichè appunto questo permanente rende possibile la rappresentazione del passaggio da uno stato all'altro e dal non essere all'essere, che dunque possono esser conosciuti empiricamente soltanto come determinazioni alterne di ciò che permane. Se ammettete che qualche cosa incominci a essere assolutamente, dovete supporre per essa un punto del tempo, in cui non era affatto. Ma, a che volete legare poi questo punto, se non a qualche cosa che già esiste? Infatti un tempo vuoto, che preceda, non è oggetto di percezione; ma se legate ciò che sorge a cose che prima esistevano e durarono sino al suo nascere, allora il nuovo fu solo una determinazione del vecchio, come permanente. Altrettanto si dica anche del cessare; poichè presuppone la rappresentazione empirica di un tempo in cui un fenomeno non c'è più.

Sostanze (fenomeniche) sono i sostrati di tutte le determinazioni temporali. Il sorgere di alcune o il cessare di altre verrebbe a togliere la stessa unica condizione dell'unità empirica del tempo, e i fenomeni allora si riferirebbero a due specie di tempo, nelle quali l'esistenza si svolgerebbe parallelamente; ciò che è assurdo. Perchè c'è soltanto un tempo, nel quale tutti i tempi diversi non sono simultanei, ma debbono esser posti uno dopo l'altro.

Ecco, pertanto, che la permanenza è una condizione necessaria, in cui solo è possibile che i fenomeni sieno de-

terminabili, come cose od oggetti di una esperienza possibile. Ma quanto al criterio empirico di questa necessaria permanenza e insieme della sostanzialità dei fenomeni, quel che segue ci offrirà l'occasione di fare le osservazioni necessarie.

B) — *Seconda analogia.* Principio della serie temporale secondo la legge della causalità.

Tutti i cangiamenti avvengono secondo la legge del nesso di causa ed effetto[1].

Dimostrazione.

(Che i fenomeni della successione temporale tutti quanti non sono se non cangiamenti, cioè un successivo essere e non essere delle determinazioni della sostanza che permane, e perciò l'essere della sostanza stessa che segue al suo non essere, o il non essere che segue al suo essere, o, in altre parole, che non abbia luogo il sorgere e cessare della sostanza stessa, lo ha dimostrato il principio precedente. Il quale avrebbe potuto essere espresso anche così: Ogni vicenda (successione) dei fenomeni non è se non cangiamento; giacchè il sorgere o il cessare della sostanza non sono cangiamenti di essa, in quanto il concetto del cangiamento presuppone appunto un medesimo soggetto con due opposte determinazioni come esistente, e però come permanente. Dopo questo avvertimento, passiamo alla dimostrazione.)

Io percepisco che i fenomeni seguono l'uno all'altro, cioè che uno stato della cosa è in un tempo, e il suo opposto

---

1 Prima edizione: « *Principio della produzione.* Tutto ciò che accade (incomincia ad essere) presuppone qualche cosa, a cui segue secondo una regola ».
Nella prima edizione mancavano poi i primi due capoversi della seguente « Dimostrazione ».

era nello stato precedente. Io dunque propriamente unifico due percezioni nel tempo. Ora la unificazione non è opera del semplice senso e della intuizione, ma qui il prodotto di un potere sintetico della immaginazione, che determina il senso interno rispetto al rapporto temporale. Ma questa immaginazione può unire in due modi diversi i due detti stati, in guisa che o l'uno o l'altro preceda nel tempo; perchè il tempo in se stesso non si può percepire, e in rapporto ad esso può essere determinato nell'oggetto, per così dire, empiricamente ciò che precede e ciò che segue. Io dunque ho coscienza solo di questo, che la mia immaginazione mette uno stato prima e l'altro dopo, ma non che nell'oggetto uno stato preceda l'altro, o in altre parole: con la semplice percezione resta indeterminata la r e l a z i o n e o g g e t t i v a dei fenomeni successivi. Ora, affinchè possa esser conosciuta come determinata, la relazione fra i due stati dev'essere pensata in modo che ne venga determinato necessariamente qual di essi va posto prima e quale dopo, e non inversamente. Ma il concetto, che rechi in sè la necessità dell'unità sintetica, non può essere se non concetto intellettuale puro, che non si trovi nella percezione; e in questo caso è il concetto del r a p p o r t o d i c a u s a e d e f f e t t o, di cui la prima determina nel tempo l'ultimo come conseguente, e non come qualcosa che potrebbe precedere semplicemente nell'immaginazione (o, in generale non essere punto percepita). Dunque, l'esperienza stessa, cioè la conoscenza empirica dei fenomeni è possibile solo a patto che sottoponiamo il loro succedersi, e quindi ogni cangiamento, alla legge di causalità; quindi i fenomeni stessi, in quanto oggetti dell'esperienza, sono possibili soltanto secondo questa legge.

L'apprensione del molteplice del fenomeno è sempre successiva. Le rappresentazioni delle parti seguono l'una all'altra. Se seguano anche nell'oggetto, è un secondo punto della riflessione, che non è contenuto nel primo. Ora in verità si può chiamare oggetto tutto, ed anche ogni rappresentazione, in quanto se ne ha coscienza; salvo che ciò

che questa parola può significare nei fenomeni, non in quanto essi sono oggetti (rappresentazioni), ma in quanto indicano solo un oggetto, è materia di un esame più profondo. In quanto essi, soltanto come rappresentazioni, sono a un tempo oggetto immediato della coscienza, non si distinguono punto dall'apprensione, cioè dalla loro inclusione nella sintesi dell'immaginazione, e quindi devesi dire che il molteplice dei fenomeni è prodotto sempre successivamente nello spirito. Se i fenomeni fossero cose in sè, nessuno potrebbe mai, dalla successione delle rappresentazioni del loro molteplice, comprendere come questo sia collegato insieme nell'oggetto. Noi infatti abbiamo a che fare soltanto con nostre rappresentazioni; e come possono essere in se stesse le cose (senza riguardo alle rappresentazioni, ond'esse ci impressionano) è assolutamente fuori della nostra sfera conoscitiva. Ora, benchè i fenomeni non sieno cose in sè, poichè pure sono l'unica cosa che possa esser data alla nostra conoscenza, io perciò debbo indicare che cosa ci dev'essere nel molteplice dei fenomeni, affinchè sia unificato nel tempo, mentre la rappresentazione di esso nell'apprensione è sempre successiva. Così ad es., l'apprensione del molteplice, che è nel fenomeno di una casa che mi sta davanti, è successiva. Ora se si domanda, se il molteplice di questa casa sia in sè successivo, certo nessuno risponderà di sì. Ma, appena io elevo i miei concetti da un oggetto fino al valore trascendentale, la casa non è cosa in sè, ma soltanto un fenomeno, cioè una rappresentazione, il cui oggetto trascendentale rimane sconosciuto; che cosa dunque voglio dire domandando come possa esser collegato il molteplice nel fenomeno stesso (che pure non è una cosa in sè)? Qui ciò che sta nell'apprensione successiva, vale come rappresentazione; ma il fenomeno che m'è dato, malgrado non sia altro che l'insieme di queste rappresentazioni, è considerato come il loro oggetto, col quale il concetto che io ricavo dalle rappresentazioni dell'apprensione deve coincidere. Poichè la coincidenza della conoscenza coll'oggetto è la verità, si

vede subito che qui si può parlare soltanto delle condizioni formali della verità empirica, e il fenomeno quindi, a differenza delle rappresentazioni dell'apprensione, solo così può essere rappresentato come l'oggetto dell'apprensione, distinto da essa, se l'apprensione sottostà ad una regola, che la distingua da ogni altra e renda necessario un modo di unificazione del molteplice. Ciò che nel fenomeno contiene la condizione di questa regola necessaria dell'apprensione è l'oggetto.

Veniamo ora alla nostra questione. Non si può percepire empiricamente che qualcosa accada, cioè che sorga qualcosa o uno stato che prima non era, se non preceda un fenomeno che contenga in sè questo stato; giacchè una realtà che segua a un tempo vuoto, quindi un sorgere, prima del quale non ci sia nessuno stato delle cose, non può essere appreso, più che non possa lo stesso tempo vuoto. Ogni apprensione d'un accadimento è dunque una percezione, che segue ad un'altra. Ma, poichè in ogni sintesi dell'apprensione ha luogo quello stesso che sopra ho accennato pel fenomeno della casa, per ciò una sintesi non si distingue ancora dall'altra. Se non che osservo ancora, che, chiamando in un fenomeno, che importi un accadere: *A* lo stato precedente della percezione, e *B* il seguente; *B* non può se non seguire *A* nell'apprensione, laddove la percezione *A* non può seguire *B*, ma soltanto precedere. Io vedo, per es., una nave scendere la corrente. La mia percezione della sua posizione più in giù segue alla percezione del posto che occupava più su, e non è possibile che nell'apprensione di questo fenomeno la nave possa essere percepita prima giù poi su. L'ordine nella successione delle percezioni nell'apprensione qui dunque è determinato, e l'apprensione è legata ad esso. Nell'esempio dianzi riferito di una casa, le mie percezioni potevano nell'apprensione cominciare dal comignolo e finire al suolo, ma anche cominciare dal basso e finire in alto, e così parimenti apprendere il molteplice dell'intuizione empirica da destra o da sinistra. Nella serie di queste percezioni non

c'era dunque nessun ordine determinato che rendesse necessario donde io dovessi nell'apprensione cominciare, per unificare empiricamente il molteplice. Questa regola invece s'incontrerà sempre nella percezione di ciò che accade ed essa rende necessario l'ordine delle percezioni successive (nell'apprensione di questo fenomeno).

Nel nostro caso io dovrò ricavare la successione soggettiva dell'apprensione dalla successione oggettiva dei fenomeni; poichè altrimenti la prima è affatto indeterminata, e non distingue un fenomeno dall'altro. Essa sola non prova nulla della unificazione del molteplice nell'oggetto, poichè è del tutto arbitraria. La seconda dunque consisterà nell'ordine del molteplice fenomenico, secondo il quale l'apprensione di una cosa (che succede) segue conforme a una regola a quella dell'altra (che precede). Soltanto così io posso essere autorizzato a dire del fenomeno stesso, e non solamente della mia apprensione, che c'è una successione; il che significa che io non posso stabilire l'apprensione se non precisamente in questa successione.

Secondo una tale regola, dunque, in ciò che precede in generale un avvenimento deve trovarsi la condizione d'una regola, per la quale esso avvenimento segue sempre e necessariamente; ma, viceversa, io non posso retrocedere, movendo da ciò che accade, per determinare (con l'apprensione) ciò che precede. Perocchè non c'è fenomeno che ritorni dal momento seguente al precedente, ma si riferisce tuttavia a qualche momento precedente; da un tempo dato, invece, il passaggio a un determinato tempo successivo è necessario. Quindi, poichè c'è qualche cosa che segue, io debbo di necessità riferirla a qualche altra, in generale, che precede, e a cui essa segue secondo una regola, cioè in modo necessario; per modo che l'avvenimento, in quanto condizionato richiama sicuramente a una condizione, ma questa determina ciò che accade.

Si supponga che a un avvenimento non preceda nulla cui esso debba seguire secondo una regola; in tal caso

ogni successione della percezione sarebbe esclusivamente nell'apprensione, cioè sarebbe semplicemente soggettiva, ma perciò non sarebbe per nulla oggettivamente determinato quale propriamente dovrebbe essere il precedente e quale il conseguente delle percezioni. Avremmo in tal guisa solo un giuoco di rappresentazioni, che non si riferirebbe a nessun oggetto; cioè per la nostra percezione un fenomeno non sarebbe punto distinto, in rapporto al tempo, da ogni altro; poichè la successione nell'apprensione è sempre quella, e nel fenomeno non c'è nulla che lo determini in modo che ne venga resa necessaria una certa serie come oggettiva. Io non potrò dire dunque che nel fenomeno due stati si susseguono, ma solamente che a un'apprensione ne segue un'altra: che è semplicemente un fatto soggettivo e non determina un oggetto, nè può quindi valere per una qualsiasi conoscenza di un oggetto (nemmeno nel fenomeno).

Quando noi dunque sperimentiamo che una cosa accade, supponiamo sempre che precede qualche altra cosa, a cui essa segue secondo una regola. Senza di che, infatti, non potrei dire dell'oggetto, che segue, poichè la semplice successione nella mia apprensione, ove non sia determinata da una legge di relazione con un antecedente, non autorizza una successione nell'oggetto. Egli è dunque sempre avendo riguardo a una regola, per cui i fenomeni nella loro successione, cioè così come accadono, sono determinati dallo stato precedente, che io fo obbiettiva la mia sintesi subbiettiva (dell'apprensione); e persino l'esperienza di qualcosa che accade è possibile unicamente in questo presupposto. In verità, questo par contraddire a tutte le osservazioni, che si son sempre fatte sull'andamento dell'uso del nostro intelletto; secondo le quali soltanto da molti casi concordi, percepiti e paragonati, in cui certi avvenimenti seguono a certi fenomeni, saremmo condotti a scoprire una regola, per la quale certi avvenimenti seguono sempre a certi fenomeni, e così si comincerebbe a formare un concetto di causa. Su tale piede questo concetto sarebbe

meramente empirico, e la regola che esso ci fornisce, che cioè tutto ciò che accade ha una causa, sarebbe accidentale come l'esperienza stessa; la sua universalità e necessità allora sarebbero solo immaginarie e non avrebbero un vero valore universale, poichè non sarebbero a priori, bensì fondate solo sull'induzione. Ma qui accade lo stesso che per le altre rappresentazioni pure a priori (p. es. spazio e tempo) che possiamo ricavare dall'esperienza come concetti chiari sol perchè le avevamo già poste nell'esperienza, e questa prima di tutto costituimmo per mezzo di quelle. Certamente la chiarezza logica di questa rappresentazione di una regola determinante la serie degli avvenimenti, come concetto di causa, non è possibile se non quando della regola abbiamo fatto uso nell'esperienza; ma un riferimento a essa, come a condizione dell'unità sintetica dei fenomeni nel tempo, fu tuttavia il fondamento dell'esperienza stessa, epperò l'ha preceduta a priori.

Si tratta dunque di mostrare con un esempio, che noi neppure nella esperienza attribuiamo mai all'oggetto la successione (di un evento, in cui avviene qualche cosa, che prima non era) e la distinguiamo dalla successione soggettiva della nostra apprensione, se non quando vi stia a fondamento una norma, che ci costringe ad osservare questo piuttosto che un altro ordine delle percezioni; anzi che è appunto quest'obbligo quello che soltanto rende possibile l'idea di una successione nell'oggetto.

Abbiamo in noi rappresentazioni, delle quali possiamo anche aver coscienza. Ma per quanto questa coscienza sia estesa, esatta, puntuale, esse restano pur sempre rappresentazioni, cioè determinazioni interne del nostro spirito, in questa o quella relazione temporale. Or come possiamo giungere a dare un oggetto a queste rappresentazioni o ad attribuir loro, oltre quella realtà soggettiva che hanno come modificazioni, una non so quale oggettiva realtà? Il valore oggettivo non può consistere nella relazione con un'altra rappresentazione (di ciò che si vorrebbe dire del-

l'oggetto [1]); chè altrimenti rinasce la questione: come esce questa rappresentazione da se stessa e acquista valore oggettivo, oltre il soggettivo che le è proprio come determinazione dello stato spirituale? Se ricerchiamo quale nuova proprietà conferisca alle nostre rappresentazioni il r a p p o r t o a u n o g g e t t o, e quale sia la dignità che esse ne acquistano, troviamo che esso non fa altro che render necessaria la connessione delle rappresentazioni in una data maniera, e sottometterle a una regola; e che, viceversa, solo pel fatto che un certo ordine nel rapporto temporale delle nostre rappresentazioni è necessario, ad esse vien assegnato un valore oggettivo.

Nella sintesi dei fenomeni il molteplice delle rappresentazioni si svolge sempre in una successione. Ora, con ciò non viene punto rappresentato nessun oggetto; poichè per questa successione, comune a tutte le apprensioni, nessuna cosa è distinta da un'altra. Ma, appena io percepisco o presumo in questa successione un rapporto a uno stato precedente, dal quale derivi la rappresentazione secondo una regola, allora si rappresenta qualcosa come un avvenimento, o qualcosa che accade; cioè, io conosco un oggetto, che debbo porre nel tempo a un certo posto, il quale non può essergli assegnato altrove, dato lo stato antecedente. Se io dunque percepisco che qualcosa accade, in questa rappresentazione anzitutto c'è che qualche cosa precede, poichè appunto in rapporto ad essa il fenomeno viene ad avere il suo rapporto temporale, cioè ad esistere dopo un tempo precedente, nel quale non era. Ma in questo rapporto può acquistare il suo determinato posto nel tempo solo a condizione, che nello stato precedente si presupponga una cosa, a cui l'altra deve seguire sempre, cioè secondo una regola; donde risulta in primo luogo che io non posso capovolgere la serie, e far il conseguente ante-

---

1 *man von Gegenstande nennen wollte.* È stato proposta la correzione: *man Gegenstande nennen wollte* (*Kantst.*, IV, 449): cioè, « che si vorrebbe chiamare oggetto ».

riore al precedente; in secondo luogo, che, quando lo stato precedente è posto, questo determinato avvenimento deve immancabilmente e necessariamente seguire. Onde avviene, che c'è un ordine tra le nostre rappresentazioni, per cui il presente (in quanto è divenuto) richiama uno stato precedente come correlato, benchè ancora indeterminato, di questo evento, che tuttavia si riferisce ad esso come sua conseguenza determinante, e ad esso si connette necessariamente nella serie cronologica.

Ora, se è legge necessaria della nostra sensibilità, e quindi condizione formale di tutte le percezioni, che il tempo precedente determini necessariamente il seguente (non potendosi giungere al seguente se non attraverso al precedente), è anche indispensabile legge della rappresentazione empirica della serie cronologica, che i fenomeni del tempo passato determinino ogni esistenza nel futuro, e che questi fenomeni come avvenimenti, non abbian luogo, se non in quanto i primi determinano la loro esistenza nel tempo, cioè li pongono secondo una regola. Perchè solo nei fenomeni noi possiamo conoscere empiricamente questa continuità nella connessione dei tempi.

Per ogni esperienza e per la sua possibilità occorre l'intelletto, e la prima cosa che esso fa a tal uopo, non è già di render chiara la rappresentazione dell'oggetto, ma render possibile la rappresentazione di un oggetto in generale. Ora, ciò avviene perchè esso trasporta l'ordine temporale ai fenomeni e alla esistenza loro, assegnando ad ognuno di essi come conseguenza una posizione nel tempo determinata a priori rispetto ai fenomeni precedenti; posizione, senza di cui il fenomeno non si potrebbe adattare al tempo stesso, che determina a priori il posto di tutte le parti di esso. Questa determinazione del posto non può dunque esser ricavata dal rapporto dei fenomeni col tempo assoluto (che non è oggetto della percezione), ma all'opposto ognuno dei fenomeni deve determinare all'altro il suo posto nel tempo, e renderlo necessario nell'ordine cronologico,

ossia ciò che segue o avviene, deve seguire, secondo una regola universale a ciò che era contenuto nello stato antecedente; onde si forma una serie di fenomeni, che produce e rende necessario, mediante l'intelletto, nella serie delle percezioni possibili, quello stesso ordine e saldo nesso che s'incontra a priori nella forma dell'intuizione interna (nel tempo), dove tutte le percezioni devono avere il loro posto.

Che dunque qualcosa avvenga, è una percezione che appartiene a una esperienza possibile, la quale diviene reale in quanto io considero il fenomeno come determinato pel suo posto nel tempo, quindi come un oggetto che può esser sempre ritrovato secondo una regola nella catena delle percezioni. Ma questa regola per determinare qualcosa nella successione cronologica, è, che in ciò che precede ha da trovarsi la condizione data, la quale segue sempre (necessariamente) l'evento. Dunque, il principio della ragione sufficiente è il fondamento dell'esperienza possibile, cioè della conoscenza oggettiva dei fenomeni, rispetto al loro rapporto nella serie successiva del tempo.

Ma la dimostrazione di questo principio poggia unicamente sui seguenti momenti[1]. Per ogni conoscenza empirica occorre la sintesi del molteplice mediante l'immaginazione, che è sempre successiva; cioè le rappresentazioni in essa seguono sempre l'una all'altra. Ma la successione nella immaginazione non è determinata punto secondo l'ordine (ciò che deve precedere e ciò che deve seguire) e

---

1 Nella terminologia di Kant la parola «momento» ha vari significati. 1) Parlando del tempo, designa una ininterrotta azione della causalità. (Si veda verso la fine di questa dimostrazione della 2ª analogia: «I momenti producono i cangiamenti, come un loro effetto».) 2) Momenti del pensiero in generale, sono le tre funzioni della modalità dei giudizi, dalle quali derivano diversi gradi di verità. 3) In senso fisico, momento è il grado della realtà come causa. (Si veda nella dimostrazione delle anticipazioni della percezione: il momento della gravità, della resistenza, ecc.). Nel caso nostro si tratta della considerazione dei momenti dello spirito: la sintesi dell'immaginazione, alla quale deve necessariamente seguire quella dell'apprensione, affinchè possa costituirsi l'esperienza, secondo la legge di causalità.

la serie delle rappresentazioni che si susseguono, può a piacimento esser presa tanto progressivamente, quanto regressivamente. Ma se questa sintesi è una sintesi dell'apprensione (del molteplice di un fenomeno dato) allora l'ordine è determinato nell'oggetto o, per parlare più esattamente, c'è un ordine della sintesi successiva, il quale determina un oggetto, e secondo il quale una cosa deve necessariamente precedere e, posta essa, l'altra necessariamente seguire. Se dunque la mia percezione deve contenere la conoscenza di un evento, poichè qualcosa realmente avviene, essa dev'essere un giudizio empirico, in cui si pensi che la successione è determinata, cioè che un fenomeno ne presuppone nel tempo un altro, al quale esso segue necessariamente, ossia secondo una regola. Al contrario, se, posto l'antecedente, l'evento non ne seguisse necessariamente, allora la dovrei ritenere per nient'altro che un giuoco soggettivo delle mie immagini; e se io con essa mi rappresentassi qualcosa di oggettivo, dovrei chiamarla un puro sogno. Dunque, il rapporto dei fenomeni (come percezioni possibili), secondo il quale il conseguente (ciò che accade) è, per l'esistenza, determinato nel tempo necessariamente e secondo una regola da un antecedente, quindi il rapporto di causa ed effetto, è la condizione della validità oggettiva dei nostri giudizi empirici, relativamente alla serie delle percezioni, e però della loro verità empirica, e, in somma, dell'esperienza. Il principio del rapporto causale nella successione dei fenomeni vale quindi anche di tutti gli oggetti dell'esperienza (sotto le condizioni della successione), poichè è esso stesso il fondamento della possibilità di una tale esperienza.

Ma qui si fa innanzi ancora una difficoltà, che dev'essere eliminata. Il principio del nesso causale tra i fenomeni nella nostra formula è ristretto alla loro successione, laddove nell'uso di esso si trova che si confà anche ai fenomeni simultanei, e che può essere nello stesso tempo causa ed effetto. Per esempio: nella camera c'è un calore che non si trova all'aria libera. Mi guardo intorno per cer-

care la causa, e trovo una stufa accesa. Ora, questa, come causa, è contemporanea col suo effetto, il calore della stanza; qui dunque non c'è successione cronologica tra causa ed effetto, ma contemporaneità; e tuttavia la legge vale lo stesso. La maggior parte delle cause efficienti nella natura coesiste agli effetti, e la successione di questi ultimi nel tempo è causata solo dal fatto che la causa non può rendere tutto il suo effetto in un istante. Ma nell'istante, in cui questo incomincia, è sempre simultaneo alla causalità della sua causa, poichè, se questa fosse cessata un solo istante prima, esso non sarebbe punto sorto. Qui si deve bene avvertire, che è da guardare all'ordine del tempo, non al suo decorso; il rapporto rimane, anche quando non sia scorso alcun tempo. Il tempo tra la causalità della causa e il suo effetto immediato può anche svanire[1] (essi dunque essere simultanei); ma il rapporto dell'uno all'altro rimane pur sempre determinabile secondo il tempo. Se io considero come causa una palla che sta su di un morbido guanciale e vi scava una fossetta, allora la causa è contemporanea all'effetto. Se non che io li distinguo tuttavia pel rapporto cronologico del loro collegamento dinamico. Infatti, quando depongo la palla sul guanciale, alla forma liscia di prima segue la fossetta; ma, se il guanciale ha già una fossetta (e non so perchè), allora non ne segue l'idea di una palla di piombo[2].

La successione pertanto è assolutamente il criterio empirico unico dell'effetto in rapporto alla causalità della causa, che precede. Il bicchiere è la causa del salire dell'acqua al di sopra della sua superficie orizzontale, sebbene i due fenomeni sieno in un medesimo tempo. Infatti appena io attingo l'acqua col bicchiere da un vaso più

---

[1] *Verschwindend sein*, essere evanescente.

[2] Propriamente, *so folgt darauf nicht eine bleierne Kugel*: ad essa non segue [nel pensiero] una palla, ecc.

grande, segue qualche cosa, cioè il mutamento dello stato orizzontale, che lì aveva, in quello concavo che prende nel bicchiere.

Questa causalità conduce al concetto dell'azione, questa al concetto della forza, e per esso a quello della sostanza. Non volendo mescolare alla mia ricerca critica, che riguarda esclusivamente le fonti della conoscenza sintetica a priori, analisi che spettano solo al chiarimento (non all'allargamento) dei concetti, io tralascio la discussione particolareggiata di esse, e la rimando ad un futuro sistema della ragion pura; del resto una tale analisi in larga misura si trova già nei noti manuali di questa specie che già si hanno. Solo non posso trascurar di parlare del criterio empirico di sostanza, in quanto essa par che si manifesti non colla permanenza dei fenomeni, ma meglio e più facilmente con l'azione.

Dov'è azione, quindi attività e forza, ivi è anche sostanza; ed in questa soltanto dev'essere cercata la sede di quella feconda sorgente dei fenomeni. Benissimo detto: ma, quando si tratta di spiegare che cosa s'intenda per sostanza, e si vuole evitare un circolo vizioso, non è altrettanto facile rispondere. Come si concluderà dall'azione, immediatamente, alla permanenza dell'agente, che pure è un contrassegno così essenziale e peculiare della sostanza (*phaenomenon*)? Se non che, date le nostre premesse, la soluzione del problema non presenta tuttavia una tale difficoltà, laddove secondo il modo consueto (di procedere coi propri concetti solo analiticamente) esso sarebbe assolutamente insolubile. Azione significa già rapporto del soggetto della causalità con l'effetto. Ora: poichè ogni effetto consiste in ciò che accade, e perciò nel mutevole, caratterizzato dal tempo secondo la successione, così l'ultimo soggetto di esso è il permanente, come sostrato di ogni vicissitudine, cioè la sostanza. Giacchè, secondo il principio della causalità, le azioni sono sempre il primo fondamento di ogni vicissitudine dei fenomeni, e non pos-

sono perciò stare in un soggetto che esso stesso muti; che altrimenti sarebbero necessarie altre azioni e un altro soggetto che determinasse la mutazione. Ragione per cui l'azione, come un criterio empirico sufficiente, prova la sostanzialità, senza che io sia costretto a cercare la permanenza di essa attraverso il paragone delle percezioni; ciò che per questa via non potrebbe nè anche aver luogo in modo esauriente, come si richiederebbe all'estensione e al valore assolutamente universale del concetto. Che infatti il primo soggetto della causalità di ogni sorgere e perire non possa esso stesso (nel campo dei fenomeni) sorgere e perire, è una conclusione indiscutibile, che mette capo alla necessità e permanenza empirica nell'esistenza, e quindi al concetto di una sostanza come fenomeno.

Se qualche cosa accade, il semplice sorgere, senza riguardo a ciò che sorge, è già per se stesso un oggetto da spiegare. Il solo passaggio dal non essere di uno stato allo stato stesso, posto pure che esso non importi nessuna qualità nel fenomeno, ha bisogno già di un'indagine. Questo sorgere d'un che di nuovo, com'è stato mostrato al numero *A*, non riguarda la sostanza (che non nasce), ma il suo stato. È dunque un semplice cangiamento, non un'origine dal nulla. Se questa origine viene considerata effetto di una causa esterna, si chiama creazione; la quale non può essere inclusa come avvenimento tra i fenomeni, poichè la sua sola possibilità toglierebbe già ogni unità all'esperienza, sebbene, a considerar tutte le cose non come fenomeni, ma come cose in sè, e come oggetti meramente intelligibili [1], essi ancorchè siano sostanze, si possano tuttavia credere dipendenti, per la loro esistenza, da una causa estranea; ma ciò darebbe allora un tutt'altro significato alle parole, e non si converrebbe ai fenomeni come oggetto possibile dell'esperienza.

---

[1] *als Gegenstände des blossen Verstandes*, come oggetti del semplice intelletto (non accompagnato dall' intuizione empirica).

Ora, come qualche cosa in generale possa cangiare, come sia possibile che a uno stato in un punto del tempo succeda in un altro punto uno stato opposto, noi non ne possiamo avere il minimo concetto a priori. A ciò si richiede la conoscenza di forze reali, che può esserci data solo empiricamente, per es. delle forze motrici, o, che è tutt'uno, di certi fenomeni successivi (come movimenti) che indicano tali forze. Ma la forma di ogni cangiamento, la condizione, senza la quale esso, come sorgere d'un nuovo stato, non può presentarsi (sia qual si voglia il suo contenuto, cioè lo stato che cambia), e quindi la successione degli stati (ciò che avviene), può tuttavia esser considerata a priori, secondo la legge di causalità e le condizioni del tempo [1].

Quando una sostanza passa da uno stato *a* a un altro *b*, il momento del secondo è distinto dal momento del primo, e segue ad esso. Allo stesso modo il secondo stato, come realtà (fenomenica), è distinto dal primo, nel quale quella realtà non si trovava, come *b* dallo zero; cioè, se lo stato *b* si distingue anche da *a* solo rispetto alla quantità, il cangiamento è il risultato di $b - a$; risultato che non c'era nello stato precedente, rispetto al quale era $= 0$.

Si domanda dunque: come una cosa passa da uno stato $= a$ a uno stato $= b$? Tra due istanti c'è sempre un tempo, e tra due stati in essi istanti c'è sempre una differenza, che ha una quantità (giacchè tutte le parti dei fenomeni sono sempre alla lor volta quantità). Ogni passaggio dunque da uno stato all'altro avviene in un tempo compreso fra due momenti, dei quali il primo determina lo stato da cui una cosa proviene, il secondo quello al quale perviene. Ambedue sono perciò limiti temporali di un cangiamento, e quindi dello stato intermedio fra i due stati,

---

1 Si noti bene, che io non parlo del cangiamento di certe relazioni in generale, ma del cangiamento di stato. Quindi, se un corpo si muove uniformemente, non cangia punto il suo stato (del movimento); ma lo cangia bensì, se il suo movimento comincia o cessa. *(N. di K.)*

e fan parte come tali di tutto il cangiamento. Ora, ogni cangiamento ha una causa, che addimostra la sua causalità in tutto il tempo in cui quello ha luogo. Questa causa dunque non produce il suo cangiamento istantaneamente (in una volta o in un istante), ma in un tempo, per modo che: come dall'istante iniziale a sino al suo compimento b il tempo impiegato va crescendo, così anche la quantità di realtà $(b-a)$ è prodotta da tutti i gradi minori compresi fra il primo e l'ultimo. Ogni cangiamento è dunque possibile soltanto per un'azione continua della causalità, la quale, in quanto è uniforme, dicesi momento. Il cangiamento non consiste in questi momenti, ma ne è prodotto, come loro effetto.

Ecco dunque la legge di continuità di ogni cangiamento, il cui principio è, che nè il tempo e nè anche il fenomeno nel tempo constano di parti, che siano le più piccole possibili; eppure lo stato della cosa nel suo cangiare passa al suo nuovo stato attraverso tutte queste parti, come elementi. Non c'è nel reale fenomenico, come non c'è nella quantità del tempo, una differenza, che sia la minima possibile, e così il nuovo stato della realtà cresce dal primo, nel quale non esisteva, attraverso tutti i suoi gradi infiniti, le differenze dei quali sono tutte insieme più piccole della differenza fra zero ed a.

Quali vantaggi possa arrecare questo principio nelle ricerche naturali, non accade qui rilevare. Ma come sia possibile del tutto a priori un tal principio, che par capace di allargar di tanto la nostra conoscenza della natura, è questione che ben richiede il nostro esame, quantunque già l'aspetto dimostri che esso è reale e legittimo, e perciò ci si potrebbe credere dispensati dalla questione del come esso sia possibile. Giacchè ce ne sono di tante specie pretese infondate di estendere il campo della nostra cognizione mercè la pura ragione, che bisogna su questo punto avere per principio generale di essere assolutamente diffidenti e non credere nè ammettere niente in proposito, nè anche in base alla più chiara dimostrazione

dommatica, senza documenti, che possano fornire una deduzione solida.

Ogni accrescimento della conoscenza empirica ed ogni progresso della percezione non è altro che una estensione della determinazione del senso interno, cioè un progresso, nel tempo, quali si sieno gli oggetti, fenomeni o intuizioni pure. Questo progresso nel tempo determina tutto, e in se stesso non è determinato da null'altro, cioè le sue parti sono date solo nel tempo e mediante la sua sintesi, ma non prima di essa. Perciò ogni passaggio, nella percezione, a qualche cosa che vien dopo nel tempo, è una determinazione del tempo per la produzione di questa percezione, e poichè tale determinazione sempre e in tutte le sue parti è una quantità, la produzione di una percezione come una quantità ha luogo per tutti i gradi, dei quali nessuno è il minimo possibile, da zero sino al grado suo proprio. Donde evidentemente la possibilità di conoscere a priori una legge dei cangiamenti, secondo la loro forma. Noi anticipiamo soltanto la nostra propria apprensione, la cui condizione formale, risiedendo in noi innanzi a ogni fenomeno dato, deve senza dubbio poter essere conosciuta a priori.

Pertanto, come il tempo contiene la condizione sensibile a priori della possibilità di una progressione continua da ciò che esiste a ciò che segue, così l'intelletto, per mezzo dell'unità dell'appercezione, contiene la condizione a priori della possibilità d'una determinazione continua di tutti i posti per i fenomeni in questo tempo, mediante la serie delle cause e degli effetti, di cui le prime traggono seco immancabilmente l'esistenza dei secondi, e così rendono valevole per ogni tempo (in generale), cioè oggettivamente, la conoscenza empirica dei rapporti temporali.

C) — *Terza analogia.* Principio della simultaneità secondo la legge dell'azione vicendevole o reciprocità.

Tutte le sostanze, in quanto possono essere percepite nello spazio come simultanee, sono tra loro in una azione reciproca universale[1].

DIMOSTRAZIONE[2].

Le cose sono simultanee quando, nell'intuizione empirica, la percezione dell'una può seguire alla percezione dell'altra, e reciprocamente (ciò che non può accadere nella successione cronologica dei fenomeni, come è stato mostrato nel secondo principio). Così io posso dirigere la mia percezione prima alla luna e dopo alla terra; o anche viceversa, prima alla terra e dopo alla luna; e poichè le percezioni di questi due oggetti possono reciprocamente seguirsi, dico che coesistono. Ora la simultaneità è l'esistenza del molteplice nel medesimo tempo. Ma non si può percepire il tempo, e quindi, dal fatto che le cose sono poste in un medesimo tempo, desumere che le percezioni di esse si possono seguire reciprocamente l'una all'altra. La sintesi dunque dell'immaginazione nell'apprensione darebbe soltanto ciascuna di queste percezioni come tale che una è nel soggetto quando l'altra non c'è e viceversa, ma non in modo che gli oggetti siano simultanei, cioè che, quando v'è l'uno nel medesimo tempo ci sia anche l'altro e che questo sia necessario affinchè le due percezioni possano seguirsi reciprocamente. Per conseguenza si richiede un concetto intellettuale del reciproco seguirsi delle determi-

---

1 Prima ed.: « Principio della reciprocità. — Tutte le sostanze, in quanto simultanee, sono in una reciprocità universale (ossia in rapporto di azione reciproca fra loro) ».

2 Tutto il primo capoverso di questa dimostrazione, è un'aggiunta della 2ª edizione.

nazioni di queste cose esistenti simultaneamente l'una fuori dell'altra, per poter dire che il reciproco seguirsi delle percezioni sia fondato nell'oggetto, e per rappresentarsi così la simultaneità come oggettiva. Ma quel rapporto delle sostanze, pel quale l'una contiene determinazioni, il cui principio è contenuto nell'altra, è il rapporto dell'influsso; e se, reciprocamente, questa contiene il principio delle determinazioni della prima, di reciprocità o azione scambievole. Sicchè la simultaneità delle sostanze nello spazio non può nell'esperienza esser conosciuta altrimenti che a patto di presupporre una scambievole azione di esse fra di loro; e questa dunque è la condizione della possibilità delle cose stesse come oggetti dell'esperienza.

Le cose sono simultanee, in quanto esistono in uno e medesimo tempo. Ma a che si conosce che esse sono in uno e medesimo tempo? Se l'ordine nella sintesi dell'apprensione di questo molteplice è indifferente, cioè se può andare da A ad E passando per $B\ C\ D$, o, anche viceversa, da E ad A. Infatti, se essa si svolgesse successivamente nel tempo (nell'ordine che comincia da A e finisce in E), allora non sarebbe possibile nella percezione cominciare l'apprensione da E e retrocedere ad A, giacchè A apparterrebbe al passato, e quindi non potrebbe più essere oggetto di apprensione.

Ora se voi ammettete, che in una molteplicità di sostanze, in quanto fenomeni, ciascuna sia perfettamente isolata, cioè non eserciti sulle altre, e non ne subisca nessun influsso, io dico che la loro simultaneità non sarebbe oggetto di una percezione possibile, e che l'esistenza dell'una non potrebbe condurre all'esistenza delle altre attraverso la via d'una sintesi empirica. Infatti, se voi immaginate che sieno separate da uno spazio perfettamente vuoto, la percezione, che va dall'una all'altra nel tempo, potrebbe determinare bensì la esistenza della seconda mediante una percezione successiva, ma non potrebbe distinguere se il fenomeno, oggettivamente, segua alla prima, o non le sia piuttosto simultaneo.

Bisogna dunque che, oltre la semplice esistenza, vi sia qualche cosa per la quale *A* conferisce a *B* il suo posto nel tempo e reciprocamente *B* ad *A*, perchè solo le sostanze pensate sotto questa condizione possono empiricamente essere rappresentate come simultanee. Ora ad una cosa il suo posto nel tempo è determinato soltanto da ciò che è la causa di essa o delle sue determinazioni. Ogni sostanza dunque (poichè può essere conseguenza solo rispetto alle sue determinazioni) deve in sè contenere la causalità di certe determinazioni di altre sostanze, e contenere a un tempo gli effetti della causalità di altre; cioè le sostanze debbono essere in reciprocità dinamica (immediatamente o mediatamente), se la simultaneità dev'esser conosciuta in una possibile esperienza. Ma, rispetto agli oggetti dell'esperienza, tutto ciò, senza di cui l'esperienza di questi oggetti non sarebbe in alcun modo possibile, è necessario. Dunque necessario è che tutte le sostanze nel fenomeno, in quanto simultanee, stiano fra loro in una generale reciprocità di scambievole azione.

In tedesco la parola *Gemeinschaft* [1] ha un doppio significato, e può significare tanto *communio* quanto anche *commercium*. Noi qui ce ne serviamo nel secondo senso, come comunione dinamica, senza la quale anche quella locale *(communio spatii)* non potrebbe mai esser conosciuta empiricamente. Nelle nostre esperienze è facile notare che soltanto gli influssi continui in tutti i luoghi dello spazio possono condurre il nostro senso da un oggetto all'altro; che la luce che agisce fra il nostro occhio e il mondo corporeo, può produrre una reciprocità mediata fra noi e questo, e provarne così la simultaneità; che noi non possiamo mutar luogo empiricamente (cioè percepire il mutamento) senza che da per tutto la materia ci renda possibile la percezione del nostro posto; e che solo mediante il suo influsso

[1] *Gemeinschaft* vale propriamente comunità, o comunanza. Ma poichè ciò che è comune qui, come Kant spiega, è l'azione d'una sostanza sull'altra, abbiamo preferito quasi sempre tradurre, precisando: « reciprocità (d'azione) ».

reciproco la materia può manifestare la sua simultaneità e mediante la simultaneità la coesistenza degli oggetti (sebbene solo mediatamente) sino ai più lontani. Senza reciprocità, ogni percezione (dei fenomeni nello spazio) è staccata dalle altre, e la catena delle rappresentazioni empiriche, cioè l'esperienza, dovrebbe ricominciare da capo ad ogni nuovo oggetto, senza che la precedente potesse minimamente collegarsi o trovarsi con essa nel rapporto temporale. Con questo io non voglio per nulla confutare lo spazio vuoto; giacchè esso può essere sempre dove non giungano punto percezioni, e però non abbia luogo nessuna conoscenza empirica della simultaneità; ma allora esso non è un oggetto per tutta la nostra esperienza possibile.

A schiarimento può giovare quanto segue. Nel nostro spirito tutti i fenomeni, come contenuti in una esperienza possibile, debbono essere in una comunanza *(communio)* di appercezione; e in quanto gli oggetti, come coesistenti, debbono esser rappresentati come collegati, essi debbono determinare scambievolmente l'uno il posto dell'altro in un tempo, e costituire perciò un tutto unico. Se questa soggettiva reciprocità bisogna che sia fondata su una base oggettiva, o esser riferita ai fenomeni come a sostanze, la percezione degli uni deve render possibile, come principio, quelli degli altri, e viceversa, affinchè la successione, che si riscontra sempre nelle percezioni, in quanto apprensioni, non venga attribuita agli oggetti, ma questi possano essere rappresentati come coesistenti. Ma questo è un reciproco influsso, cioè una reciprocità *(commercium)* reale fra le sostanze, senza la quale, dunque, il rapporto empirico della simultaneità non potrebbe aver luogo nell'esperienza. Per questo commercio i fenomeni, in quanto esistenti gli uni fuori degli altri, e tuttavia in connessione, costituiscono un composto *(compositum reale)*; e siffatti composti sono possibili in varie guise. I tre rapporti dinamici, dai quali derivano tutti gli altri sono quindi quelli dell'inerenza, della conseguenza e della composizione.

* * *

Queste sono dunque le tre analogie dell'esperienza. Esse non sono altro che principii della determinazione dell'esistenza dei fenomeni nel tempo, secondo tutti e tre i suoi modi: rapporto al tempo stesso come quantità (quantità dell'esistenza, cioè durata), rapporto nel tempo come serie (successione), e finalmente rapporto nel tempo come insieme di tutta l'esistenza (simultaneità). Questa unità della determinazione del tempo è assolutamente dinamica, cioè il tempo non è considerato come ciò in cui l'esperienza determini immediatamente a ciascun'esistenza il suo posto; la qual cosa è impossibile, perchè il tempo assoluto non è oggetto di percezione, in cui si possano riunire fenomeni; ma la regola dell'intelletto, senza di cui l'esistenza dei fenomeni non può raggiungere l'unità sintetica secondo rapporti temporali, determina a ciascuno di essi il suo posto nel tempo, e perciò a priori, e in modo valevole per tutti i tempi e per ciascun tempo.

Coll'espressione «natura» (in senso empirico), noi intendiamo la connessione dei fenomeni, per la loro esistenza secondo regole necessarie, o leggi. Vi sono, dunque, certe leggi, e leggi a priori, che rendono prima di tutto possibile una natura; le leggi empiriche possono esserci ed essere scoperte solo mediante l'esperienza, e però in sèguito a quelle leggi originarie, per cui comincia ad essere possibile l'esperienza stessa. Le nostre analogie rappresentano dunque propriamente l'unità della natura nella connessione di tutti i fenomeni sotto certi esponenti, che non esprimono se non il rapporto del tempo (in quanto esso comprende in sè ogni esistenza) con l'unità dell'appercezione, che può aver luogo solo nella sintesi secondo regole. Tutte insieme dunque esse ci dicono: tutti i fenomeni stanno in natura, e debbono stare, poichè, senza questa unità a priori, non sarebbe possibile nessuna unità del-

l'esperienza, quindi nemmeno nessuna determinazione de' suoi oggetti.

Ma, circa il modo di argomentare del quale ci siamo valsi in queste leggi trascendentali della natura, e circa il suo carattere peculiare, c'è da fare un'osservazione, che deve essere nello stesso tempo molto importante come norma per ogni altro tentativo di dimostrare a priori proposizioni intellettuali e insieme sintetiche. Se avessimo voluto dimostrare queste analogie dommaticamente, cioè per concetti, dicendo che tutto ciò che esiste può trovarsi soltanto in ciò che permane, e che ogni avvenimento presuppone nello stato precedente qualcosa cui succede secondo una certa regola, e infine che nel molteplice che è simultaneo, gli stati sono in relazione tra loro (stanno in reciprocità d'azione) secondo una regola, sarebbe stata tutta fatica sprecata. Infatti, da un oggetto e dalla sua esistenza non si può assolutamente venire all'esistenza o al modo di esistere dell'altro, per via di semplici concetti di queste cose, in qualunque modo si analizzino questi concetti. Che cosa ci restava dunque? La possibilità dell'esperienza come conoscenza, nella quale tutti gli oggetti ci devono infine poter esser dati, se la loro rappresentazione deve avere per noi realtà oggettiva. Ora, in questa terza analogia, la cui forma essenziale consiste nell'unità sintetica dell'appercezione di tutti i fenomeni, noi abbiamo trovato condizioni a priori della universale e necessaria determinazione temporale di ogni esistenza nel fenomeno, senza le quali anche l'empirica determinazione spaziale sarebbe impossibile; e abbiamo trovato regole dell'unità sintetica a priori, per mezzo delle quali possiamo anticipare l'esperienza. In mancanza di questo metodo, e nella illusione che proposizioni sintetiche, che l'uso empirico dell'intelletto raccomanda come suoi principii, si dovessero dimostrare dommaticamente, è dunque accaduto questo fatto: che si sia cercata tanto spesso, ma sempre invano, una prova del principio di ragion sufficiente. Alle altre due analogie nessuno ha mai

pensato, sebbene tutti se ne siano tacitamente serviti[1], poichè mancava il filo conduttore delle categorie, il quale soltanto può scoprire e mettere in rilievo tutte le lacune dell'intelletto, così nei concetti come nei principii.

4) *I postulati del pensiero empirico in generale.*

1. Ciò che s'accorda colle condizioni formali dell'esperienza (per l'intuizione e pei concetti) è possibile.
2. Ciò che si accorda con le condizioni materiali dell'esperienza (della sensazione) è reale.
3. Ciò la cui connessione col reale è determinata secondo le condizioni universali dell'esperienza è (esiste) necessariamente.

Chiarimento.

Le categorie della modalità hanno questo di particolare, che non accrescono menomamente, come determinazione dell'oggetto, il concetto al quale sono unite come predicati, ma esprimono soltanto il rapporto colla facoltà conoscitiva. Quando il concetto di una cosa è già del tutto completo, io posso tuttavia chiedermi sempre, se questo oggetto sia solamente possibile o reale, e, in questo caso, se sia anche necessario. Nessun'altra determinazione così è pensata nell'oggetto, ma si vuol sapere solamente in qual rapporto sta esso (e tutte le determinazioni sue) con

---

[1] L'unità dell'universo, in cui tutti i fenomeni bisogna che siano connessi, è, evidentemente, una semplice conseguenza del principio tacitamente ammesso della reciprocità di azione di tutte le sostanze che sono simultanee: giacchè, se fossero isolate, non costituirebbero come parti un tutto; e se la connessione loro (la reciproca azione del molteplice) non fosse già necessaria per la simultaneità, da questa, che è un rapporto semplicemente ideale, non si potrebbe concludere a quella, che è un rapporto reale. Quantunque a suo luogo abbiamo mostrato, che la reciprocità è propriamente il fondamento della possibilità di una conoscenza empirica della coesistenza, e che propriamente dunque si conclude soltanto da questa a quella, come a sua condizione. *(N. di K.)*

l'intelletto e il suo uso empirico, col Giudizio empirico e con la ragione (nella sua applicazione all'esperienza).

Appunto perciò i principii della modalità non son nulla più che chiarimenti dei concetti della possibilità, della realtà, della necessità, nel loro uso empirico, e quindi a un tempo limitazioni di tutte le categorie al semplice uso empirico, senza ammetterne o permetterne quello trascendentale. Infatti, se le categorie non hanno un valore puramente logico, e non devono esprimere analiticamente la forma del pensiero, ma devono riguardare le cose e la loro possibilità, realtà e necessità, è necessario che esse si riferiscano all'esperienza possibile e alla sua unità sintetica, nella quale soltanto gli oggetti della conoscenza son dati.

Il postulato della possibilità delle cose richiede, dunque, che il loro concetto si accordi con le condizioni formali d'una esperienza in generale. Ma questa, cioè la forma oggettiva dell'esperienza in generale, comprende ogni sintesi che si richiede per la conoscenza degli oggetti. Un concetto che racchiude una sintesi, dev'essere considerato come vuoto, e non si riferisce a nessun oggetto, se questa sintesi non appartiene all'esperienza, o come derivata da questa, e allora il concetto si dice concetto empirico, o come tale che su di essa, quale condizione a priori, poggia l'esperienza in generale (la sua forma), e allora è un concetto puro che appartiene lo stesso all'esperienza, poichè il suo oggetto non può trovarsi se non in questa. Infatti, donde si ricaverà il carattere della possibilità di un oggetto, che venga pensato mediante un concetto sintetico a priori, se non dalla sintesi che costituisce la forma della conoscenza empirica degli oggetti? Che in un concetto siffatto non debba esservi contraddizione, è certo una condizione logica necessaria, ma tutt'altro che sufficiente a costituire la realtà oggettiva del concetto, cioè la possibilità d'un oggetto quale vien pensato mediante il concetto! Così, non c'è contraddizione nel concetto di una figura chiusa fra due linee rette, giacchè il concetto di due linee

rette e quello del loro incontrarsi non contengono la negazione di alcuna figura; ma l'impossibilità non sta nel concetto in se stesso, bensì nella costruzione di esso nello spazio, cioè nelle condizioni dello spazio e della sua determinazione; ma queste, alla lor volta, hanno la loro realtà oggettiva, ossia si riferiscono a cose possibili, poichè contengono in sè a priori la forma dell'esperienza in generale.

Ed ora vogliamo far constatare l'utilità amplissima e l'influsso di questo postulato della possibilità. Se io mi rappresento una cosa, che è permanente, in modo che tutto ciò che in essa cangia, appartenga solo al suo stato, io con questo solo concetto non posso conoscere se una cosa di questa natura sia possibile. Oppure, se io mi rappresento una cosa che dev'esser tale, che, se essa è posta, ad essa sempre e inevitabilmente ne segue un'altra, questo certamente è pensabile senza contraddizione; ma non potrei in questo modo giudicare se una tale proprietà (causalità) si trovi in una qualche cosa possibile. Finalmente, io posso rappresentare varie cose (sostanze) così costituite che lo stato dell'una importi un effetto nello stato dell'altra, e viceversa; ma se un rapporto siffatto possa o no convenire a qualche cosa, non si può ricavare punto da questi concetti contenenti una sintesi meramente arbitraria. Dunque, solo in quanto questi concetti esprimono a priori i rapporti delle percezioni di ogni esperienza, se ne conosce la realtà oggettiva, cioè la verità trascendentale; e ciò indipendentemente, certo, dall'esperienza, ma non indipendentemente da ogni relazione con la forma dell'esperienza in generale e con l'unità sintetica, nella quale solamente è possibile che oggetti si conoscano empiricamente.

A volersi formare concetti nuovi di sostanze, di forze, di azioni reciproche, dalla materia che la percezione ci offre, senza trarre dall'esperienza stessa l'esempio della loro connessione, si verrebbe infatti ad incorrere in manifeste fantasticherie destituite d'ogni carattere di possibilità, poichè per esse non si avrebbe a maestra l'esperienza, nè si desumerebbero da questa tali concetti. Tali concetti

fittizi non possono avere a priori il carattere della loro possibilità, — come lo hanno le categorie, — quasi condizioni dalle quali dipenda qualsiasi esperienza, ma solo a posteriori: come quelli che son dati dall'esperienza stessa, e la cui possibilità o dev'esser conosciuta empiricamente, a posteriori, o non può esser conosciuta punto. Una sostanza che fosse costantemente presente nello spazio, ma senza riempirlo (come quella cosa di mezzo fra la materia e l'essere pensante, che taluni han voluto introdurre), oppure una speciale facoltà del nostro spirito di prevedere il futuro (non già semplicemente argomentarlo), o infine una potenza dello spirito di stare in comunione di pensieri con gli altri uomini (per quanto lontani possano essere), sono concetti, la cui possibilità è priva d'ogni fondamento, poichè non può essere fondata sull'esperienza e sulle sue leggi conosciute, e senza di essa non c'è se non una costruzione soggettiva arbitraria; la quale, anche se non contenga alcuna contraddizione, non può tuttavia aver nessuna pretesa alla realtà oggettiva, nè, perciò, alla possibilità di un oggetto come quello che in questi casi si vuol pensare. Per ciò che riguarda la realtà, vien da sè che non si potrebbe pensarla *in concreto*, senza ricorrere all'aiuto dell'esperienza; poichè essa può riferirsi solo alla sensazione come materia dell'esperienza, e non riguarda la forma del rapporto, colla quale si potrebbe sempre giuocare di fantasia.

Ma io metto da parte tutto ciò, la cui possibilità non può esser desunta se non dalla realtà dell'esperienza, ed esamino qui soltanto la possibilità delle cose mediante concetti a priori; delle quali continuo ad affermare, che non possono aver luogo mai per deduzione da tali concetti in sè considerati, ma sempre e solo da essi in quanto condizioni formali e oggettive di una esperienza in generale.

Si ha bensì l'apparenza che la possibilità di un triangolo possa esser dedotta dal concetto in sè di triangolo (dall'esperienza esso è di certo indipendente); giacchè nel fatto noi possiamo dargli un oggetto del tutto a priori,

cioè costruirlo. Ma, poichè questo non è se non la forma di un oggetto, sarebbe pur sempre solo un prodotto dell'immaginazione, del cui oggetto resterebbe tuttavia dubbia la possibilità come ciò per cui si richiede qualcosa di più, cioè che tale figura sia pensata nelle chiare condizioni, sulle quali si fondano tutti gli oggetti dell'esperienza. Ora, ciò che soltanto congiunge con quel concetto la rappresentazione della possibilità d'un tale oggetto, è che lo spazio è condizione formale a priori delle esperienze esterne, e che la stessa sintesi figurata, onde noi costruiamo nell'immaginazione un triangolo, è affatto identica a quella, che noi adoperiamo nell'apprensione di un fenomeno, per farcene un concetto empirico. E così la possibilità delle quantità continue, anzi delle quantità in generale, poichè i concetti di esse sono tutti quanti sintetici, non è mai del tutto chiara in virtù dei concetti in se stessi, ma in virtù dei concetti come condizioni formali della determinazione degli oggetti dati dall'esperienza in generale; e dove mai si dovrebbero cercare, del resto, oggetti corrispondenti ai concetti, se non nell'esperienza, per la quale soltanto gli oggetti ci vengon dati? Quantunque noi, senza ricorrere all'esperienza stessa, possiamo conoscere e caratterizzare la possibilità delle cose, solo in relazione con le condizioni formali, in cui, nell'esperienza in generale, qualcosa è determinato come oggetto, e perciò del tutto a priori, benchè sempre in rapporto coll'esperienza e dentro i limiti di essa.

Il postulato per conoscere la realtà delle cose esige la percezione, quindi la sensazione, della quale si abbia coscienza; cioè non la immediata coscienza dell'oggetto, di cui si deve conoscere l'esistenza, ma la connessione di esso con una percezione reale, secondo le analogie dell'esperienza, che prensentano ogni reale connessione in una esperienza in generale.

Nel semplice concetto di una cosa non può trovarsi nessun carattere della sua esistenza. Giacchè, sebbene esso sia così completo, che nulla gli manchi per pensare l'og-

getto con tutte le sue determinazioni interne, pure l'esistenza non ha che fare con tutto ciò, ma solo con la questione se una tale cosa ci è data, in modo che la percezione di essa possa sempre andare innanzi al concetto. Infatti, che il concetto preceda la percezione, significa la sua mera possibilità; ma la percezione, che fornisce al concetto la materia, è l'unico carattere della realtà. Si può, per altro, anche prima della percezione della cosa, e perciò relativamente a priori, conoscerne l'esistenza, solo a patto che si accordi con alcune percezioni secondo i principii della loro connessione empirica (le analogie). Perocchè in tal caso l'esistenza della cosa è collegata colle nostre percezioni in una esperienza possibile, e noi possiamo, muovendo da una nostra percezione reale e seguendo il filo conduttore di quelle analogie, giungere alla cosa nella serie delle percezioni possibili. Così noi riconosciamo l'esistenza di una materia magnetica, che attraversa tutti i corpi, dalla percezione della limatura di ferro attratta; sebbene, per la costituzione dei nostri organi, ci sia impossibile una percezione immediata di questa materia. Infatti noi, secondo le leggi della sensibilità e il contesto delle nostre percezioni, potremmo in una esperienza imbatterci anche nell'intuizione empirica immediata, se fossero più delicati i nostri organi, la cui grossolanità non tocca punto la forma dell'esperienza possibile in generale. Dunque, fin dove giunge la percezione e ciò che dipende da lei secondo leggi empiriche, giunge pure la nostra conoscenza dell'esistenza delle cose. Ma, se non cominciamo dall'esperienza, oppure se non procediamo secondo leggi della connessione empirica dei fenomeni, invano facciamo pompa di voler indovinare e ricercare l'esistenza di una cosa qualsiasi. Una obbiezione forte move bensì contro queste regole di dimostrare mediatamente l'esistenza, l'idealismo, la cui confutazione cade qui opportuna[1].

---

[1] L'ultimo periodo e il paragrafo che segue, col titolo « Confutazione dell' idealismo », sino alla 3ª annotazione inclusa, sono un'aggiunta della seconda edizione.

CONFUTAZIONE DELL'IDEALISMO

L'idealismo (materiale)[1] è la teoria, che dichiara l'esistenza degli oggetti nello spazio fuori di noi o semplicemente dubbia e indimostrabile, o falsa e impossibile; il primo è l'idealismo problematico di Cartesio, che dichiara indubitabile solo una affermazione *(assertio)* empirica, cioè: Io sono: il secondo è quello dommatico di Berkeley[2], che considera lo spazio, con tutte le cose a cui esso aderisce quale condizione inseparabile, come qualcosa in se stesso impossibile, e dichiara perciò anche le cose nello spazio semplici immaginazioni. L'idealismo dommatico è inevitabile, quando si consideri lo spazio come una proprietà, che debba spettare alle cose in se stesse; giacchè in tal caso esso, con tutto ciò a cui serve di condizione, è un non-essere[3]. Ma nell'Estetica trascendentale noi abbiamo distrutto il fondamento di questo idealismo. Quello problematico, che non si pronunzia su ciò, ma solamente mette avanti la sua impotenza a provare con una esperienza immediata un'esistenza fuori della nostra, è ragionevole, e conforme a una solida maniera filosofica di pensare: cioè che non sia permesso di pronunziare un giudizio decisivo, prima d'aver trovato una prova sufficiente. La prova desiderata deve dunque dirci, che noi delle cose esterne abbiamo non semplice immaginazione, ma anche esperienza: ciò che non può avvenire se non dimostrando, che la nostra stessa

---

1 Ossia l'idealismo che si riferisce alla materia del conoscere, al quale Kant contrappone il proprio idealismo formale o trascendentale, che si riferisce invece alla forma sola del conoscere.

2 Di GIORGIO BERKELEY (1685-1753) si hanno i *Principii della conoscenza e Dialoghi tra Hylas e Filonous*, trad. da G. PAPINI, in questa *Collana*, vol. VII, Bari, Laterza, 1909.

3 *Unding* = non-cosa.

esperienza interna, indubitabile secondo Cartesio, è possibile solo nel supposto d'una esperienza esterna.

TEOREMA

La semplice coscienza, ma empiricamente determinata, della mia propria esistenza, dimostra l'esistenza degli oggetti nello spazio fuori di me.

DIMOSTRAZIONE.

Io ho coscienza della mia esistenza come determinata nel tempo. Ogni determinazione temporale presuppone qualcosa di permanente nella percezione. Ma questo che di permanente non può essere qualcosa in me, poichè appunto la mia esistenza nel tempo non può essere determinata se non da questo qualche cosa di permanente[1]. Dunque, la percezione di questo permanente non è possibile se non mediante una cosa fuori di me, e non mediante la semplice rappresentazione di una cosa fuori di me. Perciò la determinazione della mia esistenza nel tempo non è possibile se non per l'esistenza di cose reali, che io percepisco fuori di me. Ora, la coscienza nel tempo è legata necessariamente con la coscienza della possibilità di questa determinazione temporale; dunque è anche necessariamente legata con l'esistenza delle cose fuori di me, come condizione della determinazione temporale; vale a dire, la coscienza della mia propria esistenza è a un tempo immediata coscienza dell'esistenza di altre cose fuori di me.

Annotazione 1. — Nella precedente dimostrazione si scorge che il giuoco mosso dall'idealismo a maggior dritto vien ritorto contro di esso. Esso ha ammesso che l'unica esperienza immediata sia l'interna, e solo da essa si possa

---

[1] Cfr. le modificazioni fatte da K. a q. l. nella prefazione alla 2ª edizione p. 34 *n*.

concludere alle cose esterne, ma, — come sempre che da effetti dati si concluda ad una causa determinata, — senza certezza poichè può essere anche in noi stessi quella causa delle rappresentazioni, che noi forse falsamente attribuiamo alle cose esterne. Se non che, qui si dimostra che l'esperienza esterna è propriamente immediata[1], e che solo mediante essa è possibile, non la conoscenza della nostra propria esistenza, ma la determinazione sua nel tempo, cioè l'esperienza interna. Evidentemente la rappresentazione «Io sono», — la quale esprime la coscienza che può accompagnare ogni pensiero, — è ciò che racchiude in sè immediatamente l'esistenza di un soggetto, ma non ancora una conoscenza di esso, e quindi nemmeno una conoscenza empirica, o esperienza; infatti per questa occorre, oltre il pensiero di qualcosa di esistente, anche l'intuizione, e in questo caso l'intuizione interna, rispetto alla quale, cioè al tempo, il soggetto dev'essere determinato; ora ad essa sono assolutamente necessari oggetti esterni; cosicchè, per conseguenza, la stessa esperienza interna è possibile solo mediatamente, e solo per mezzo dell'esterna.

Annotazione 2. — Ora con tutto questo concorda pienamente ogni uso empirico del nostro potere conoscitivo nella determinazione del tempo. Non soltanto noi non possiamo percepire nessuna determinazione temporale se non mediante il cambiamento dei rapporti esterni (il movimento), in relazione con ciò che permane nello spazio (per es. il movimento del sole rispetto agli oggetti della terra);

---

[1] La coscienza immediata dell'esistenza delle cose esterne nel teorema presente non vien presupposta, ma provata, sia che ci rendiamo conto della possibilità di cotesta coscienza, sia che no. La questione intorno a questa possibilità sarebbe: possediamo noi un senso interno soltanto, ma non un senso esterno, bensì solo una immaginazione esterna? È chiaro, per altro, che, anche solo per immaginarci qualche cosa come esterno, cioè per presentare questo qualche cosa al senso nell'intuizione, bisogna che noi possediamo già un senso esterno, e per mezzo di esso distinguiamo immediatamente la semplice recettività di una intuizione esterna dalla spontaneità, che caratterizza ogni immaginazione. Giacchè lo stesso immaginarsi semplicemente un senso esterno annienterebbe la facoltà d'intuire, che dev'essere determinata dalla immaginazione. *(N. di K.)*

ma non abbiamo niente assolutamente di permanente, da poter porre, come intuizione, sotto il concetto di una sostanza, fuorchè la materia, e questa stessa permanenza non è prodotta dall'esperienza esterna, bensì presupposta a priori dall'esistenza delle cose esterne, come condizione necessaria di ogni determinazione temporale, e quindi altresì come determinazione del senso interno rispetto alla nostra propria esistenza. La coscienza di me stesso nella rappresentazione Io non è punto una intuizione, ma una rappresentazione meramente intellettuale della spontaneità di un soggetto pensante. Quindi quest'Io non ha nemmeno il minimo predicato dell'intuizione, che come permanente possa servire di correlato alla determinazione del tempo nel senso interno; come per esempio, la impenetrabilità è nella materia come intuizione empirica.

Annotazione 3. — Dal fatto che è richiesta l'esistenza di oggetti esterni per la possibilità di una coscienza determinata di noi stessi, non segue già, che ogni rappresentazione intuitiva di cose esterne implichi, senz'altro, la loro esistenza; giacchè questa rappresentazione può ben essere il semplice effetto della immaginazione (nei sogni, come nel delirio); ma questa immaginazione non ha luogo se non per la riproduzione di percezioni esterne passate, le quali, come abbiamo mostrato, sono possibili solo per la realtà di oggetti esterni. Qui dunque era uopo soltanto provare, che l'esperienza interna in generale non è possibile se non per l'esperienza esterna in generale. Se poi una pretesa esperienza sia o no una immaginazione, è cosa da stabilire secondo le speciali determinazioni della medesima e il suo accordo coi criteri di ogni esperienza reale.

* * *

Quanto, infine, al terzo postulato, esso riguarda la necessità materiale nell'esistenza, e non quella semplicemente formale e logica nella connessione dei concetti. Ora,

poichè nessuna esistenza degli oggetti dei sensi può esser conosciuta assolutamente ma solo relativamente a priori, in rapporto ad un'altra esistenza già data; ma poichè anche non si può riferire se non a quell'esistenza, che dev'esser contenuta dove che sia nell'insieme dell'esperienza, di cui la percezione data è una parte; così la necessità dell'esistenza non si può mai conoscere per concetti, ma sempre soltanto per il legame con ciò che è percepito, secondo leggi universali dell'esperienza. Ora, non c'è esistenza che possa essere conosciuta come necessaria sotto la condizione di altri fenomeni dati, salvo l'esistenza degli effetti da cause date, secondo leggi causali. Dunque, non è l'esistenza delle cose (sostanze), ma il loro stato, quello soltanto di cui possiamo conoscere la necessità; e lo possiamo, per vie di altri stati, che sono dati nella percezione, secondo leggi empiriche causali. Donde segue, che il criterio della necessità consiste unicamente in questa legge dell'esperienza possibile: tutto ciò che avviene, è determinato a priori nel fenomeno dalla sua causa. Quindi nella natura noi conosciamo soltanto la necessità degli effetti dei quali ci sono date le cause; e il carattere della necessità nell'esistenza non si estende oltre il campo della esperienza possibile; ed anche in questo non vale per l'esistenza delle cose come sostanze, poichè queste non possono mai esser considerate come effetti empirici o come qualcosa che avvenga e sorga. La necessità riguarda, dunque, soltanto i rapporti dei fenomeni secondo la legge dinamica della causalità, e la possibilità che ne deriva di concludere a priori da una data esistenza qualsiasi (causa) a un'altra esistenza (effetto). Tutto ciò che accade è ipoteticamente necessario; ecco un principio, che subordina il cangiamento nel mondo ad una legge, cioè a una regola dell'esistenza necessaria, senza la quale non vi sarebbe nè anche la natura. Perciò la proposizione: «nulla avviene per un cieco caso *(in mundo non datur casus)*», è una legge a priori della natura; e parimenti quell'altra: «nella natura non c'è necessità cieca, ma condizionata, quindi intelligibile

(non datur fatum) ». Queste due sono leggi tali, per cui il giuoco dei cangiamenti vien subordinato a una natura delle cose (come fenomeni), o, che è tutt'uno, all'unità dell'intelletto, in cui soltanto essi possono appartenere a una esperienza, come unità sintetica dei fenomeni. Questi due principii fan parte dei principii dinamici. Il primo è propriamente una conseguenza del principio di causalità (tra le analogie dell'esperienza). Il secondo appartiene ai principii della modalità, la quale alla determinazione causale aggiunge anche il concetto della necessità; ma di una necessità che sottostà a una regola dell'intelletto. Il principio della continuità vietava nella serie dei fenomeni (cangiamenti) ogni salto *(in mundo non datur saltus)*, ma vietava anche nell'insieme di tutte le intuizioni empiriche nello spazio ogni lacuna o intervallo fra due fenomeni *(non datur hiatus)*, perchè la proposizione si può enunciare così: nella esperienza niente può entrare, che dimostri un *vacuum*, o che anche soltanto lo permetta come parte della sintesi empirica. Giacchè per ciò che riguarda il vuoto, che si può pensare fuori del campo dell'esperienza possibile (del mondo), esso non rientra nella giurisdizione del semplice intelletto, il quale decide le sole questioni concernenti l'uso di fenomeni dati nella conoscenza empirica, ed è un problema per la ragione idealistica [1], la quale oltrepassa anche la sfera di un'esperienza possibile, e vuol giudicare di ciò che è attorno a questa e la limita; deve quindi essere esaminato nella Dialettica trascendentale. Queste quattro proposizioni *(in mundo non datur hiatus, non datur saltus, non datur casus, non datur fatum)* noi potremmo facilmente rappresentarcele come tutti i principii d'origine trascendentale, assegnando ordinatamente a ciascuna un posto conformemente all'ordine delle categorie; ma il lettore già esperto lo farà da sè, o scoprirà facilmente il filo conduttore per ciò. Esse per altro si accordano tutte solamente in ciò, che non ammettono nulla

---

1 *Idealische Vernunft.*

nella sintesi empirica, che possa arrecare pregiudizio o danno all'intelletto e alla connessione continua di tutti i fenomeni, cioè all'unità dei suoi concetti. Giacchè esso soltanto è ciò, in cui divien possibile l'unità dell'esperienza, nella quale tutte le percezioni debbono avere il loro posto.

Se il campo della possibilità sia maggiore di quello che comprende tutto il reale, e se questo alla sua volta sia maggiore di quel che è necessario, sono questioni eleganti e di soluzione sintetica, ma che toccano anch'esse soltanto alla giurisdizione speciale della ragione; giacchè presso a poco equivalgono a dire: se le cose come fenomeni appartengono tutte quante all'insieme e al contesto di una esperienza unica, della quale ogni percezione data è una parte, che perciò non potrebbe esser unita con altri fenomeni; o se le mie percezioni possono appartenere a più che una possibile esperienza (nel loro concatenamento generale). L'intelletto all'esperienza in generale dà a priori soltanto la regola secondo le condizioni soggettive e formali, sia della sensibilità sia dell'appercezione, senza di cui essa non sarebbe possibile. Altre forme dell'intuizione (oltre lo spazio e il tempo), e parimenti altre forme dell'intelletto (oltre le forme discorsive del pensiero o della conoscenza per concetti), anche se fossero possibili, noi tuttavia non le potremmo in nessuna maniera nè immaginare, nè rendere intelligibili; ma quand'anche lo potessimo, esse tuttavia non rientrerebbero nell'esperienza come l'unica conoscenza possibile, in cui oggetti possano esserci dati. Se esistano percezioni diverse da quelle, che in generale appartengono alla totalità della nostra esperienza possibile, e quindi se ci sia anche un campo della materia affatto diverso, non è ufficio dell'intelletto stabilirlo; poichè esso ha da fare soltanto con la sintesi di ciò che è dato. Del resto la meschinità delle nostre abituali deduzioni, con cui produciamo un vasto campo di possibilità, del quale tutto il reale (ogni oggetto cioè dell'esperienza) è solo una piccola parte, è troppo evidente. Ogni reale è possibile; ne segue naturalmente, secondo le regole logi-

che della conversione, il giudizio semplicemente particolare: alcuni possibili sono reali; giudizio, che pare infatti come dire, che vi sono molti possibili, che non sono reali. C'è sì l'apparenza che si possa elevare senz'altro il numero del possibile al di sopra di quello del reale pel fatto che a quello si deve aggiungere ancora qualcosa, per formare il reale. Se non che, quest'aggiunta da farsi al possibile io non la conosco. Ciò, infatti, che a questo si dovrebbe aggiungere in più, sarebbe poi impossibile. Pel mio intelletto non c'è se non una cosa, che può essere aggiunta all'accordo colle condizioni formali dell'esperienza, ed è il legame con una data percezione; ma ciò che è legato a questa secondo le leggi empiriche, è reale, ancorchè non percepito immediatamente. Che poi nella connessione generale con ciò che mi è dato nella percezione, sia possibile un'altra serie di fenomeni, e quindi possa esserci più che un'unica esperienza, che abbracci tutto, non si può dedurre da ciò ch'è dato, e tanto meno poi se non è dato nulla; poichè senza materia nulla mai potrebbe esser pensato. Ciò che è possibile solo a date condizioni, le quali sono esse stesse semplicemente possibili, non è tale *sotto ogni aspetto*. Ma in questo senso vien presa la questione, quando si vuol sapere se la possibilità delle cose si possa estendere più in là dell'esperienza.

Ho fatto solo menzione di queste questioni per non lasciare nessuna lacuna in ciò che appartiene, secondo la comune opinione, ai concetti dell'intelletto. Ma, in realtà, la possibilità assoluta (che vale sotto ogni aspetto), non è un semplice concetto intellettuale, e non può in alcun modo essere d'uso empirico, ma appartiene solo alla ragione, che trascende ogni uso empirico possibile dell'intelletto. Quindi noi abbiamo dovuto accontentarci qui di una semplice avvertenza critica, lasciando al buio la cosa sino alla più larga trattazione che se ne farà appresso.

Volendo conchiudere questo quarto numero, e insieme il sistema di tutti i principii dell'intelletto puro, debbo ancora indicare la ragione, per la quale ho detto per l'ap-

punto postulati i principii della modalità. Non voglio prender qui questo termine nel significato che alcuni moderni autori di filosofia gli han dato, contro il senso dei matematici, ai quali propriamente appartiene, e cioè: che postulare significhi dare una proposizione per immediatamente certa senza giustificazione o prova; perocchè, se noi dovessimo in proposizioni sintetiche, per quanto evidenti, ammettere che s'abbiano ad accettare senza deduzione e in virtù della loro propria pretesa all'assenso incondizionato, allora tutta la critica dell'intelletto andrebbe perduta; e poichè non mancano le pretese più audaci, cui non si rifiuta neppur la fede comune (che non è per altro una lettera di credito), così il nostro intelletto sarebbe aperto a ogni opinione, senza poter rifiutare l'adesione a sentenze, le quali, sebbene illegittime, chiederebbero d'esser lasciate passare, collo stesso tono di sicurezza dei veri e propri assiomi. Quando, dunque, al concetto di una cosa si aggiunga sinteticamente a priori una determinazione, di una tal proposizione è indispensabile addurre, se non una dimostrazione, almeno una deduzione della legittimità di quanto con essa si asserisce.

Ma i principii della modalità non sono oggettivamente sintetici, perchè i predicati della possibilità, realtà e necessità non accrescono menomamente il concetto, del quale si predicano, con l'aggiunta di qualcosa alla rappresentazione dell'oggetto. Sono bensì sintetici; ma solo soggettivamente, cioè aggiungono al concetto di una cosa (di un reale), della quale del resto non dicono nulla, la facoltà di conoscere da cui deriva e in cui ha sede, cosicchè se è legato solo nell'intelletto con le condizioni formali dell'esperienza, il suo oggetto si dice possibile; se poi è legato con la percezione (sensazione, come materia dei sensi) e mediante essa determinato dall'intelletto, l'oggetto è reale; se infine è determinato dalla connessione delle percezioni secondo concetti, l'oggetto si dice necessario. I principii della modalità dunque non dicono altro, di un concetto, se non l'operazione della facoltà conoscitiva, da

cui esso è generato. Ora, in matematica, si chiama postulato la proposizione pratica, che non contiene altro che la sintesi, con la quale noi ci diamo dapprima un oggetto, e ne generiamo il concetto; per es., con una data linea da un dato punto descrivere un cerchio su una superficie; e una proposizione di questa specie non può esser dimostrata, poichè il procedimento che essa richiede è appunto quello, onde noi generiamo anzi tutto il concetto di una tale figura. Noi pertanto possiamo postulare collo stesso diritto i principii della modalità, poichè essi non accrescono [1] il loro concetto delle cose in generale, ma solo indicano il modo nel quale esso in generale è legato alla facoltà conoscitiva.

OSSERVAZIONE GENERALE SUL SISTEMA DEI PRINCIPII [2]

È cosa ben degna di nota, che noi non possiamo dedurre la possibilità di una cosa dalla semplice categoria, ma dobbiamo sempre disporre di una intuizione per dimostrare in essa la realtà oggettiva del concetto puro dell'intelletto. Si prenda, p. es., le categorie della relazione. Come 1) qualcosa possa esistere solo come soggetto, e non come semplice determinazione di un'altra cosa, cioè come possa esser sostanza; oppure come 2), pel fatto che qualcosa è, debba anche essere qualcos'altro, cioè come in generale qualcosa possa esser causa; ovvero 3) come, esistendo più cose, dall'esistere una di esse segua qualcosa per le altre e viceversa, e in tal modo possa aver luogo una reciprocità d'azione tra le sostanze; tutto ciò non si può punto ricavare da semplici concetti. Altrettanto vale anche delle

---

1 Mediante la realtà di una cosa io certo pongo più che la possibilità, ma non nella cosa; giacchè la cosa non può mai nella realtà contenere più che non fosse contenuto nella sua completa possibilità. Ma, poichè la possibilità era semplicemente la posizione della cosa in rapporto con l'intelletto (col suo uso empirico), così la realtà è a un tempo un accordo di essa con la percezione. *(N. di K.)*

2 Tutta questa *Osservazione* è aggiunta della 2ª edizione.

altre categorie, per es., come una cosa possa far tutt'uno con molte, cioè essere una quantità, e via dicendo. Finchè dunque manca l'intuizione, non si sa, se colle categorie venga pensato un oggetto, o se possa mai loro convenire un oggetto qualsiasi, in generale; e per conseguenza è certo che esse, per sè prese, non sono punto conoscenze, ma semplici forme del pensiero, per fare di date intuizioni conoscenze. — Da questo appunto deriva altresì, che con semplici categorie non si può fare una proposizione sintetica. Per esempio, in ogni esistenza c'è una sostanza, cioè qualcosa che può esister solamente come soggetto e non come semplice predicato; oppure: ogni cosa è un quanto, e così via; in questi casi non c'è nulla che possa servirci per andare al di là del concetto dato e unirvene un altro. Quindi nè anche si è mai arrivati a dimostrare per mezzo di concetti puri dell'intelletto una proposizione sintetica, per es., la proposizione: «ogni contingente[1] ha una causa». Non s'è potuto mai far altro, che dimostrare che senza questa relazione noi non potremmo comprendere punto l'esistenza del contingente, cioè non potremmo con l'intelletto conoscere a priori l'esistenza di una cosa siffatta; da che per altro non segue, che questa sia anche la condizione della possibilità delle cose stesse. Perciò, se si vuol tornare a guardare la nostra dimostrazione del principio di causalità, si scorgerà, che noi non abbiamo potuto dimostrarlo se non di oggetti dell'esperienza possibile: tutto ciò che avviene (ogni avvenimento) presuppone una causa; — e pertanto che noi non abbiamo potuto dimostrarlo se non come principio della possibilità dell'esperienza, quindi della conoscenza di un oggetto dato nell'intuizione empirica, e non già con meri concetti. Tuttavia non è da negare che la proposizione: «ogni contingente deve avere una causa», non risulti chiara a ciascuno in virtù di semplici concetti; ma allora il concetto del contingente è già inteso in tal modo che contiene, non

---

[1] *Alles Zufällig-Existende*, ogni cosa esistente in modo contingente.

la categoria della modalità (come qualcosa di cui si possa pensare la non esistenza), ma quella della relazione (come qualcosa che può esistere solo in conseguenza di un'altra); e qui certamente è una proposizione identica: ciò che può esistere solo come conseguenza, ha la sua causa. In realtà, quando noi dobbiamo arrecare esempi dell'esistenza contingente, ci richiamiamo sempre a cangiamenti, e non semplicemente alla possibilità del pensiero del contrario[1]. Ma, cangiamento è avvenimento, il quale, come tale, è possibile solo mediante una causa, e il cui non essere dunque per sè è possibile; e la contingenza d'una cosa si conosce da ciò, che essa può esistere soltanto come effetto di una causa; se quindi una cosa è presa per contingente, è una proposizione analitica il dire che essa ha una causa.

Ma ancora più degno di nota è, che per intendere la possibilità delle cose in conseguenza delle categorie, e per dimostrare quindi la realtà oggettiva di queste, non occorrono semplicemente intuizioni, ma addirittura sempre intuizioni esterne. Se noi, per es., prendiamo i concetti puri della relazione, troviamo che 1), per dare al concetto di sostanza qualcosa di permanente, che gli corrisponda nell'intuizione (e dimostrare così la realtà oggettiva di questo concetto), ci bisogna una intuizione nello spazio (della materia), poichè solo lo spazio è determinato in modo permanente, laddove il tempo, e tutto ciò che è nel senso interno, scorre costantemente; 2) per

[1] Il non essere della materia si può pensare facilmente, ma gli antichi non ne deducevano tuttavia la sua contingenza. Perfino l'avvicendarsi dell'essere e del non essere di un dato stato d'una cosa, in cui consiste ogni cangiamento, per sè solo, non prova punto la contingenza di questo stato quasi per mezzo della realtà del suo contrario; per es. la quiete d'un corpo, la quale tien dietro al moto, non prova la contingenza del moto, per ciò che quella è il contrario di questo. Giacchè questo contrario è opposto solo logicamente, non realmente. Per dimostrare la contingenza del moto, occorrerebbe dimostrare, che nell'istante anteriore invece del movimento era possibile chè il corpo stesse fermo, allora e non dopo; perchè in quest'ultimo caso entrambi i contrari possono benissimo stare l'uno con l'altro. *(N. di K.)*

rappresentare il cangiamento come intuizione corrispondente al concetto di causalità, noi dobbiamo prendere ad esempio il movimento, come cangiamento nello spazio, anzi soltanto così possiamo renderci intuibili i cangiamenti, dei quali un intelletto puro non può comprendere la possibilità. Il cangiamento è l'unione di determinazioni opposte contradditorie nell'esistenza d'uno e medesimo oggetto. Ora, come sia possibile che da un dato stato derivi uno stato perfettamente opposto della medesima cosa, non solo la ragione non può renderselo comprensibile senza un esempio, ma nemmeno intelligibile mai senza una intuizione; e questa intuizione è quella del movimento spaziale di un punto, la cui esistenza in diversi luoghi (quasi un sèguito di determinazioni opposte) è ciò soltanto che per prima ci rende intuibile il cangiamento; infatti per poter poi concepire gli stessi cangiamenti interni, il tempo, come forma del senso interno, dobbiamo immaginarlo figuratamente con una linea, e il cangiamento interiore col tirare questa linea (movimento); insomma, ci facciamo comprensibile la nostra successiva esistenza in stati diversi, mediante l'intuizione esterna; di che la ragione propria è questa, che ogni cangiamento presuppone qualcosa di permanente nell'intuizione, anche perchè possa esser percepito solo come cangiamento, ma nel senso interno non c'è nessun'intuizione permanente. — Finalmente la categoria della reciprocità, rispetto alla sua possibilità, non può comprendersi mediante la semplice ragione, e perciò la realtà oggettiva di questo concetto non si può vedere senza un'intuizione, anche qui esterna, nello spazio. Perchè come si penserà la possibilità, che, esistendo più sostanze, dalla esistenza delle une in quella delle altre, scambievolmente, derivi qualcosa (come effetto), e che dunque poichè nelle prime c'è qualcosa, perciò anche nelle altre debba esservi qualche altra cosa, che non si potrebbe intendere per la sola esistenza delle ultime? Questo infatti richiede la reciprocità; ma ciò non è concepibile a nessun patto per cose, che siano

isolate del tutto, ciascuna nella propria sussistenza. Perciò Leibniz, attribuendo alle sostanze del mondo, soltanto come le pensa il solo intelletto, una reciprocità, ricorreva per la mediazione a una divinità; giacchè a ragione quella reciprocità gli pareva inconcepibile pel solo fatto della loro esistenza. Ma noi possiamo facilmente comprendere come sia possibile la reciprocità (delle sostanze come fenomeni), se ce la rappresentiamo nello spazio, e però nella intuizione esterna. Esso, infatti, in sè contiene già a priori, rapporti esterni formali, quali condizioni della possibilità di quelli reali (nell'azione e reazione, e perciò della reciprocità). — Con la stessa facilità si può mostrare, che la possibilità delle cose, come quantità, e quindi la realtà oggettiva della categoria della quantità, può essere anch'essa dimostrata soltanto nell'intuizione esterna, e solo mediante questa riferita al senso interno. Ma, per evitare ogni prolissità, devo lasciare poi alla riflessione del lettore il trovare gli esempi.

Tutta questa osservazione è di grande importanza, non solo per confermare la nostra precedente confutazione dell'idealismo, bensì anche e piuttosto per additarci, — per quando si verrà a discorrere della conoscenza di sè, in base alla semplice coscienza interna, e della determinazione della nostra natura senza l'aiuto di intuizioni empiriche esterne, — i limiti della possibilità di una tale conoscenza.

Il resultato ultimo di tutta questa sezione è dunque il seguente: tutti i principii dell'intelletto puro non sono altro che principii a priori della possibilità dell'esperienza, e a questa soltanto si riferiscono anche tutte le proposizioni sintetiche a priori; anzi la loro stessa possibilità si fonda totalmente su questa relazione.

CAPITOLO III

Del principio della distinzione di tutti gli oggetti in generale in fenomeni e noumeni.

Noi abbiamo fin qui non solo percorso il territorio dell'intelletto puro esaminandone con cura ogni parte; ma l'abbiamo anche misurato, e abbiamo in esso assegnato a ciascuna cosa il suo posto. Ma questa terra è un'isola, chiusa dalla stessa natura entro confini immutabili. È la terra della verità (nome allettatore!), circondata da un vasto oceano tempestoso, impero proprio dell'apparenza, dove nebbie grosse e ghiacci, prossimi a liquefarsi, danno a ogni istante l'illusione di nuove terre, e incessantemente ingannando con vane speranze il navigante errabondo in cerca di nuove scoperte, lo traggono in avventure, alle quali egli non sa mai sottrarsi, e delle quali non può mai venire a capo. Ma, prima di affidarci a questo mare, per indagarlo in tutta la sua distesa, e assicurarci se mai qualche cosa vi sia da sperare, sarà utile che prima diamo ancora uno sguardo alla carta della regione, che vogliamo abbandonare, e chiederci anzi tutto se non potessimo in ogni caso star contenti a ciò che essa contiene; o anche, se non dovessimo accontentarcene per necessità, nel caso che altrove non ci fosse assolutamente un terreno sul quale poterci fabbricare una casa; e in secondo luogo, a qual titolo noi possediamo questa stessa regione, e come possiamo assicurarla contro ogni nemica pretesa. Sebbene abbiam già risposto sufficientemente a queste domande nel corso dell'Analitica, tuttavia una scorsa sommaria alle soluzioni di essa può rafforzare la nostra convinzione, riunendo i vari momenti di essa in un punto unico.

Infatti, noi abbiamo visto, che tutto quello che l'intelletto produce da se medesimo, senza prenderlo a prestito dall'esperienza, non lo possiede tuttavia ad altro uso, che

per servirsene nella esperienza. I principii dell' intelletto puro, sieno essi costitutivi a priori (come i matematici), o semplicemente regolativi (come i dinamici), non contengono invero se non quasi lo schema puro per la esperienza possibile; giacchè questa riceve la sua unità soltanto dall'unità sintetica, la quale è partecipata dall' intelletto originariamente e spontaneamente alla sintesi dell' immaginazione in rapporto con l'appercezione, e con la quale i fenomeni, come dati per una conoscenza possibile, debbono già a priori essere in relazione e d'accordo. Ma, sebbene queste regole dell' intelletto non solamente siano vere a priori, ma siano anzi la fonte di ogni verità, cioè dell'accordo della nostra conoscenza con gli oggetti, perchè contengono il fondamento della possibilità dell'esperienza, come complesso di ogni conoscenza, in cui gli oggetti possono esserci dati; tuttavia non ci sembra sufficiente esporre quello che è vero, ma quello altresì che si desidera di sapere. Se noi dunque da questa ricerca critica non impariamo più di quanto avremmo già messo in opera da noi stessi nel semplice uso empirico dell' intelletto anche senza una così sottile investigazione, potrà parere che il vantaggio che se ne ritrae, non meriti la spesa e la fatica. Ora, a ciò si può veramente rispondere, che nessuna curiosità è più pregiudizievole al progresso della nostra conoscenza, di quella che vuole ogni volta conoscere anticipatamente l'utilità dell' impresa, prima d' imbarcarsi nelle ricerche e prima ancora che uno possa farsi il minimo concetto di questa utilità, ancorchè questa fosse già innanzi agli occhi. Ma c' è tuttavia un vantaggio, che può farsi intendere e rendere accetto fino allo scolaro più duro e più svogliato di questa indagine trascendentale, ed è: l' intelletto, che è occupato semplicemente nel suo uso empirico e non riflette sulle fonti della sua conoscenza, può, è vero, andare avanti benissimo; ma una sola cosa non può fare, ossia determinare a se stesso e sapere i limiti del suo uso, ciò che può trovarsi al di dentro o al di fuori di tutta la sua sfera; poichè a ciò si richiedono le ricerche più pro-

fonde, che noi abbiamo istituite. E ove non possa distinguere se certe questioni rientrino o pur no nel suo orizzonte, esso non è mai sicuro de' suoi diritti e del suo possesso, ma deve attendersi soltanto frequenti e umilianti richiami, quand'egli oltrepassi (com'è inevitabile) continuamente i confini del suo possedimento, e si smarrisca in illusioni e chimere.

Che, dunque, l'intelletto non possa far altro uso che empirico, ma non mai trascendentale, di tutti i suoi principii a priori, anzi di tutti i suoi concetti, è proposizione che, quando può esser conosciuta con certezza, conduce a importanti conseguenze. L'uso trascendentale d'un concetto, in un principio qualsiasi, è questo: che esso vien riferito alle cose in generale e in se stesse, laddove l'uso empirico si ha quando esso vien riferito solo a fenomeni, cioè a oggetti di una esperienza possibile. Ma che, in ogni caso, solo il secondo sia possibile, si vede da questo. Per ogni concetto si richiede in primo luogo la forma logica di concetto (del pensiero in generale), e poi, in secondo luogo, anche la possibilità di dargli un oggetto al quale esso si riferisca. Senza quest'ultimo, è privo di senso e affatto vuoto di contenuto, sebbene possa sempre contenere la funzione logica di formare da certi dati un concetto. Ora un oggetto non può esser dato da un concetto se non nella intuizione; e quantunque una intuizione pura sia possibile anche prima dell'oggetto, a priori, nondimeno nè anch'essa può avere il suo oggetto, e quindi validità oggettiva, se non per mezzo della intuizione empirica, della quale è la semplice forma. Sicchè tutti i concetti, e con essi tutti i principii, per quanto siano possibili a priori, pure si riferiscono a intuizioni empiriche, cioè a dati di esperienza possibile. Senza di che non hanno mai validità oggettiva di sorta ma si riducono a un semplice giuoco, o della immaginazione o dell'intelletto con le loro rispettive rappresentazioni. Si prenda, ad esempio, solamente i concetti della matematica, e prima nelle loro intuizioni pure. Lo spazio ha tre dimensioni, fra due punti

non ci può essere se non una sola linea retta, e così via. Sebbene tutti questi principii e la rappresentazione dell'oggetto, di cui questa scienza si occupa, sian prodotti interamente a priori nello spirito, tuttavia essi non significherebbero nulla, se noi non potessimo sempre additare il loro significato nei fenomeni (oggetti empirici). Quindi si richiede altresì, che *si renda sensibile* un concetto astratto, cioè che si presenti nell'intuizione l'oggetto che gli corrisponde, poichè senza di questo il concetto rimarrebbe, come si dice, *senza senso*, cioè senza significato. La matematica adempie questa esigenza con la costruzione della figura, la quale è un fenomeno presente ai sensi (sebbene prodotta a priori). Il concetto della quantità cerca, nella stessa scienza, il suo punto d'appoggio e il suo significato nel numero, e questo alla sua volta è messo innanzi agli occhi con le dita, coi coralli del pallottoliere, o con trattolini e punti. Il concetto rimane sempre prodotto a priori, insieme coi principii o con le formule sintetiche che ne derivano; ma il loro uso e la loro relazione con presunti oggetti non possono infine esser cercati altrove che nell'esperienza, di cui essi contengono la possibilità a priori (per la forma).

Che avvenga lo stesso delle categorie tutte e dei principii che ne derivano, risulta anche dal fatto, che di nessuna di esse noi possiamo dare una definizione *reale*[1] cioè spiegare la possibilità del suo oggetto[2], senza ricorrere subito a condizioni della sensibilità, quindi alla forma dei fenomeni, come quelli ai quali di necessità debbono limitarsi, come a loro unico oggetto; poichè, se vien tolta questa condizione, cade ogni significato, cioè ogni rapporto all'oggetto, e non possiamo più comprendere con nessun esempio, che si pensi propriamente per cosa con concetti di codesto genere[3].

---

1 « *Reale* »: aggiunta della 2ª edizione.

2 « Cioè... oggetto »: aggiunta della 2ª edizione.

3 A questo punto la prima edizione continuava così: « Di sopra, nella esposizione del quadro delle categorie, ci dispensammo dal definire ciascuna di esse,

Nessuno può definire il concetto della quantità in generale, se non presso a poco in questo modo: la quantità è quel carattere di una cosa, per cui può pensarsi quante volte l'unità è contenuta in essa. Ma questo «quante volte» si fonda soltanto sulla ripetizione successiva, quindi sul tempo e sulla sintesi in esso (dell'omogeneo). La realtà, dunque, non si può definire in opposizione alla negazione se non quando si pensi un tempo (come l'insieme di ogni essere), il quale o ne è pieno, o ne è vuoto. Se io tralascio la permanenza (che è esistenza in ogni tempo), non mi resta altro, per il concetto di sostanza, che la rappresentazione logica del soggetto; rappresentazione, che io credo di realizzare col rappresentarmi qualcosa, che può aver luogo solo come soggetto (senza esser predicato di qualche cosa). Ma così non solo io non conosco le condizioni, in cui questa prerogativa logica può appropriarsi a qualche cosa; ma non c'è più niente da farne, nè c'è da cavarne la menoma conseguenza, poichè per essa non vien determi-

---

perchè il nostro proposito, rivolto esclusivamente al loro uso sintetico, non lo rendeva necessario, e non c'è ragione di esporsi con intraprese inutili a una responsabilità che è possibile evitare. Non era un pretesto, ma una non irrilevante regola di prudenza, di non arrischiarsi senz'altro a definire e cercare o fingere compiutezza e precisione nella determinazione del concetto, quando uno può contentarsi di una o un'altra nota qualunque di esso, senza perciò aver bisogno di un'enumerazione rigorosamente completa di tutte quelle che formano il concetto intero. Ora poi si vede chiaro che la ragione di questa nostra prudenza è anche più profonda, giacchè non avremmo potuto definire le categorie, se anche l'avessimo voluto (*); ma se si lasciano da parte tutte le condizioni della sensibilità, che mostrano le categorie come concetti di un uso empirico possibile, e si considerano come concetti delle cose in generale (quindi di uso trascendentale), non resta altro che considerare la funzione logica nei giudizi come condizione della possibilità delle cose, senza tuttavia poter menomamente indicare dove mai possano avere la loro applicazione e il loro oggetto, e cioè come possano nel puro intelletto, senza sensibilità, acquistare qualche significato e valore oggettivo».

(*) «Intendo parlare qui di definizione reale, che non sostituisca semplicemente al nome di una cosa parole diverse e più intelligibili; ma quella che in sè contiene una così chiara nota, a cui l'oggetto *(definitum)* possa sempre essere riconosciuto sicuramente, e renda adoperabile il concetto definito nell'applicazione. Definizione reale sarebbe quella che non solo chiarisce un concetto, ma anche la sua oggettiva realtà. Le definizioni matematiche, che presentano nell'intuizione l'oggetto conforme al concetto, sono di questa specie.» *(N. di K.)*

nato nessun oggetto dell'uso di questo concetto, e però non si sa punto se esso significhi una cosa qualsiasi. Del concetto di causa (se facessi astrazione dal tempo, nel quale una cosa succede ad un'altra secondo una regola) non troverei altro nella pura categoria, se non che c'è qualcosa, da cui si può dedurre l'esistenza di qualche altra cosa; con che non solo non sarebbe possibile distinzione alcuna fra causa ed effetto, ma, poichè questo potere di concludere richiede condizioni delle quali io non so nulla, il concetto non avrebbe determinazione di sorta, quanto al modo in cui egli s'accorda con un oggetto. Il preteso principio «ogni contingente ha una causa» certo si fa innanzi con alquanta gravità, come se avesse in se stesso un certo valore. Ma io domando: che cosa s'intende per contingente? Voi rispondete: ciò di cui il non-essere è possibile. E allora volentieri apprenderei donde mai pretendete conoscere cotesta possibilità di non-essere, qualora non vi rappresentiate nella serie dei fenomeni una successione, e in questa un essere che segue al non-essere (o viceversa), e perciò un cangiamento; giacchè dire che il non-essere di una cosa non sia contradditorio in se stesso, è un vano appello ad una condizione logica, necessaria bensì al concetto, ma tutt'altro che sufficiente per la reale possibilità; che se io posso annullare nel pensiero ad una ad una tutte le sostanze esistenti, senza contraddirmi, da ciò tuttavia non posso dedurre l'oggettiva contingenza di esse nella loro esistenza, cioè la possibilità del non essere in se stesse. E per ciò che riguarda il concetto di reciprocità, è facile vedere che, se le categorie pure di sostanza e di causalità non si prestano a nessuna definizione che determini l'oggetto, tanto meno ne è suscettibile la vicendevole causalità nella relazione delle sostanze fra loro *(commercium)*. Possibilità, esistenza, necessità non si sono mai potute spiegare senza manifesta tautologia, quando si voglia ricavare la loro definizione unicamente dall'intelletto puro. Giacchè il giuoco di prestigio per cui la possibilità logica del **concetto** (che non si contraddice) si

scambia con la possibilità trascendentale delle cose (per cui al concetto corrisponde un oggetto) può gabbare e contentare soltanto gli inesperti[1].

Ne deriva incontrastabilmente che i concetti puri dell'intelletto non possono essere mai di uso trascendentale, ma solo sempre di uso empirico, e che i principii dell'intelletto puro soltanto in relazione alle condizioni generali di una esperienza possibile possono esser riferiti

---

1 In una parola, tutti questi concetti non possono punto essere giustificati, e perciò non possono mostrare la loro reale possibilità, ove si astragga da qualsiasi intuizione sensibile (la sola che noi abbiamo); e allora non ci resta altro che la mera possibilità logica, cioè che è possibile il concetto (pensiero), ma non è questo ciò di cui si tratta, bensì piuttosto di sapere se esso si riferisca ad un oggetto, e se significhi perciò qualche cosa (*). *(N. di K.)*

(*) Questa breve nota non c'era nella prima edizione, nella quale, invece, alle parole « soltanto gli inesperti » seguiva questa più diffusa conclusione:

« Ha qualcosa di strano e perfino di assurdo, che ci debba essere un concetto, cui debba pure spettare un significato, ma che non sia suscettibile di definizione. Se non che, questo è il carattere peculiare delle categorie, che esse solo per mezzo della generale condizione sensibile possano avere un significato determinato e relazione a qualche oggetto, ma questa condizione è stata esclusa dalla categoria pura, poichè questa infatti non può contenere altro che la funzione logica di ridurre il molteplice sotto un concetto. Ma da questa funzione soltanto, o forma del concetto, non è dato punto di conoscere e distinguere qual oggetto vi si riferisca, poichè s'è fatto astrazione appunto dalla condizione sensibile, in cui degli oggetti in generale possono riferirvisi. Quindi le categorie, oltre ai concetti puri dell'intelletto, han d'uopo delle determinazioni della loro applicazione alla sensibilità in generale (schema); e senza queste determinazioni non esistono concetti, coi quali si possa conoscere un oggetto e distinguerlo dagli altri, ma soltanto tante maniere di pensare un oggetto per le intuizioni possibili, e di dargli il suo significato, secondo una qualche funzione dell'intelletto (ma alle condizioni richieste), cioè di definirlo: esse stesse non possono dunque venir definite. Le funzioni logiche del giudizio in generale: unità e molteplicità, affermazione e negazione, soggetto e predicato, non possono esser definite senza avvolgersi in un circolo, poichè questa definizione dovrebbe essere alla sua volta un giudizio, e perciò contenere già quelle funzioni. Ma le categorie pure non son altro che rappresentazioni delle cose in generale, in quanto il molteplice della loro intuizione dev'esser pensato con l'una o l'altra di queste funzioni logiche: la quantità è la determinazione, che può essere pensata solo mediante un giudizio che ha quantità *(iudicium commune)*; la realtà, quella che può esser pensata solo mediante un giudizio affermativo; la sostanza, ciò che in rapporto all'intuizione dev'essere l'ultimo subbietto di tutte le altre determinazioni. Per altro, che cosa sieno le cose, rispetto alle quali si è obbligati a servirsi piuttosto di una che di un'altra funzione, con ciò resta affatto indeterminato; perciò le categorie, senza la condizione dell'intuizione sensibile, di cui contengono la sintesi, non hanno relazione di sorta a un qualsiasi oggetto determinato, non ne possono definire nessuno e, per conseguenza, non hanno in sè valore di concetti oggettivi. »

agli oggetti dei sensi, ma giammai alle cose in generale (senza riguardo al modo onde possiamo intuirle).

L'Analitica trascendentale pertanto ha questo importante risultato, che l'intelletto a priori non può mai far altro che anticipare la forma di una esperienza possibile in generale: e poichè ciò, che non è fenomeno, non può essere oggetto dell'esperienza, l'intelletto non può mai sorpassare i limiti della sensibilità, dentro i quali soltanto ci sono dati oggetti. I suoi sono semplicemente principii dell'esposizione dei fenomeni, e l'orgoglioso nome di Ontologia, che presume di dare in una dottrina sistematica conoscenze sintetiche a priori delle cose in generale (per es., il principio di causalità), deve cedere il posto a quello modesto di semplice Analitica dell'intelletto puro.

Il pensiero è l'atto del riferire un'intuizione data ad un oggetto. Se la specie di questa intuizione non è in nessun modo data, l'oggetto è semplicemente trascendentale, e il concetto intellettuale non ha altro uso che il trascendentale, cioè l'unità del pensiero d'un molteplice in generale. Ora, mediante una categoria pura, in cui s'è fatto astrazione da ogni condizione dell'intuizione sensibile, l'unica che ci sia possibile, non vien dunque determinato un oggetto, ma solo espresso in vari modi il pensiero di un oggetto in generale. Ora, nell'uso di un concetto, c'entra anche una funzione del giudizio, onde un oggetto è sussunto sotto di quello, e perciò la condizione, almeno formale, alla quale qualcosa può esser dato nell'intuizione. Se questa condizione del giudizio (schema), manca, vien meno ogni sussunzione; giacchè non è dato più nulla da sussumere sotto il concetto. L'uso dunque semplicemente trascendentale delle categorie in realtà non è punto un uso, e non ha un oggetto determinato, e nè anche determinabile secondo la forma. Donde segue, che la pura categoria non basta nemmeno ad alcun principio sintetico a priori, e che i principii dell'intelletto puro hanno soltanto un uso empirico, e non trascendentale; ma che, al di là del campo della esperienza possibile, non possono darsi, in alcun modo, principii sintetici a priori.

Può quindi esser ragionevole esprimersi dicendo: le categorie pure, senza le condizioni formali della sensibilità, hanno un significato semplicemente trascendentale, ma non sono di uso trascendentale, poichè questo è in se stesso impossibile, mancando ad esse tutte le condizioni di un uso qualunque (nei giudizi), cioè le condizioni formali della sussunzione d'un qualunque preteso oggetto sotto questi concetti. Poichè dunque esse (come semplici categorie pure) non debbono essere di uso empirico, e non possono esser nemmeno di uso trascendentale, non sono punto di alcun uso, separate che siano da ogni sensibilità; cioè non possono più essere applicate a nessun preteso oggetto; e sono piuttosto semplicemente la forma pura dell'uso dell'intelletto rispetto agli oggetti in generale ed al pensiero, e per mezzo di esse sole non si può mai pensare o determinare verun oggetto [1].

---

1 A questo punto la 1ª edizione continuava così:

« Le apparenze, in quanto vengono pensate come oggetti secondo l'unità delle categorie, si chiamano *phaenomena*. Se io peraltro suppongo cose che sieno soltanto oggetto dell'intelletto, e che tuttavia, in quanto tali, possono esser date come oggetto di una intuizione, quatunque non sensibile (quindi, *coram intuitu intellectuali*), tali cose debbono chiamarsi *noumena (intelligibilia)*.

Or si dovrebbe pensare che il concetto dei fenomeni, limitato dall' Estetica trascendentale, dà già di per sè la realtà oggettiva dei noumeni, e giustifica la divisione degli oggetti in fenomeni e noumeni, e perciò anche del mondo in mondo sensibile e mondo intelligibile *(mundus sensibilis et intelligibilis)*, e questo in modo che la distinzione qui riguardi non solo la forma logica della conoscenza confusa o distinta, di una e medesima cosa, ma altresì la differente maniera in cui le cose possono esser date alla conoscenza nostra, e secondo la quale si distinguono in se stesse, fra di loro, di genere. Giacchè, se i sensi ci rappresentano qualcosa semplicemente come apparisce, questo qualcosa deve pur essere anche una cosa in sè ed un oggetto di una intuizione non sensibile, cioè dell' intelletto; cioè: deve esser possibile una conoscenza, in cui non ci sia alcuna sensibilità, e che abbia una realtà assolutamente oggettiva, onde cioè gli oggetti ci siano presentati come essi sono, laddove nell'uso empirico del nostro intelletto vengono solo conosciuti come ci appaiono. Oltre dunque l'uso empirico delle categorie (limitato alle condizioni della sensibilità), ve ne sarebbe ancora un altro, puro e tuttavia di valore oggettivo, e noi non potremmo più affermare, come abbiamo fin qui preteso, che le nostre conoscenze intellettuali pure in niun caso abbiano maggior portata che di principii dell'esposizione dei fenomeni, che anche a priori non vadano più in là della formale possibilità dell'esperienza; perchè qui ci si aprirebbe innanzi un campo affatto nuovo, come

Qui intanto c'è un'illusione difficile ad evitare. Le categorie non si fondano, per la loro origine, sulla sensibilità, come le forme dell'intuizione, spazio e tempo; sembra dunque che esse permettano un'applicazione estesa al di là degli oggetti tutti dei sensi. Se non che, dalla parte loro, esse viceversa non sono se non forme del pensiero, che contengono solamente la facoltà logica di unificare a priori in una coscienza il dato molteplice della intuizione; e, se si toglie loro l'unica intuizione a noi possibile, esse non possono non avere un significato ancora minore di quelle forme sensibili pure, colle quali almeno c'è dato un oggetto, laddove un modo di unificare il mol-

---

un mondo pensato nello spirito (forse anche ben intuito) che potrebbe non meno, anzi di gran lunga più nobilmente, occupare il nostro intelletto puro.

« Tutte le nostre rappresentazioni in realtà dall' intelletto vengono riferite a un qualche oggetto, e poichè i fenomeni altro non sono che rappresentazioni, l' intelletto le riferisce a qualcosa come oggetto dell' intuizione sensibile; ma questo qualcosa in quanto tale, non è se non l'oggetto trascendentale. Il quale significa un qualcosa = x, di cui non sappiamo nulla, e di cui (data la presente costituzione del nostro intelletto) non possiamo assolutamente saper nulla, ma che può servire solo, come un correlato dell'unità dell'appercezione, a quell'unità del molteplice nell' intuizione sensibile, onde l' intelletto unifica il molteplice nel concetto di un oggetto. Questo oggetto trascendentale non si può a niun patto separare dai dati sensibili, poichè allora non resta nulla, con cui si possa pensarlo. Non è dunque un oggetto di conoscenza, in se stesso, ma soltanto la rappresentazione dei fenomeni, sotto il concetto di oggetto in generale, che è determinabile per il molteplice di essi.

« Ora per questa ragione appunto le categorie non rappresentano nemmeno esse un oggetto particolare dato soltanto all' intelletto, ma servono esclusivamente a determinare l'oggetto trascendentale (il concetto di qualcosa in generale) con ciò che è dato nella sensibilità, e a conoscere così, empiricamente, i fenomeni, sotto concetti di oggetti.

« Quanto alla causa, per la quale, non essendo paghi del sostrato della sensibilità, si sono aggiunti ai fenomeni anche i noumeni, che soltanto l' intelletto puro può pensare, essa sta esclusivamente in ciò. La sensibilità e il suo campo, quello cioè dei fenomeni, vengono dall' intelletto chiusi in siffatti limiti, che non si estendono alle cose in sè, ma si riferiscono solo alla maniera, nella quale le cose appaiono a noi a cagione della nostra costituzione soggettiva. Tale è stato il risultato di tutta l' Estetica trascendentale; e già dal concetto di fenomeno in generale naturalmente ne segue, che debba corrispondergli qualcosa che in sè non è fenomeno, non potendo il fenomeno per sè esser nulla, fuori del nostro modo di rappresentazione; e perciò, se non si vuole incappare in un perpetuo circolo, la parola fenomeno indica già una relazione a qualcosa, la cui

teplice, proprio del nostro intelletto, non significa proprio più nulla, ove non vi s'aggiunga quell'intuizione in cui soltanto può esserci dato codesto molteplice. — Tuttavia nel nostro concetto, quando denominiamo certi oggetti, come fenomeni, esseri sensibili *(phaenomena)*, distinguendo il nostro modo di intuirli dalla loro natura in sè, c'è già che noi, per dir così, contrapponiamo ad essi o gli oggetti stessi in questa loro natura in sè (quantunque in essa noi non li intuiamo), o anche altre cose possibili, ma che non sono punto oggetti dei nostri sensi, come oggetti pensati semplicemente dall'intelletto, e li chiamiamo esseri intelligibili *(noumena)*. Ora, si domanda se i nostri concetti

---

immediata rappresentazione è certo sensibile, ma che anche senza questa costituzione della nostra sensibilità (sulla quale si fonda la forma della nostra intuizione) dev'essere qualcosa in sè, cioè un oggetto indipendente dalla sensibilità.

« Ora di qui sorge il concetto d'un noumeno, che non è positivo, nè è una determinata conoscenza di qualche cosa, ma significa solo il pensiero di un che in generale, in cui io astraggo da tutte le forme dell'intuizione sensibile. Ma acciò un noumeno, significhi un vero oggetto, da distinguere da tutti i fenomeni, non basta che io liberi il mio pensiero da tutte le condizioni dell'intuizione sensibile, ma debbo, oltre a ciò, aver ragione di ammettere un'altra specie di intuizione, diversa dalla sensibile, colla quale un oggetto siffatto possa esser dato; poichè altrimenti il mio pensiero rimarrebbe vuoto, sebbene scevro di contraddizione. Noi certo non abbiamo potuto provare più sopra che l'intuizione sensibile sia l'unica intuizione possibile in generale, bensì solo che tale essa è per noi; e non potremmo nemmeno provare, che sia possibile anche un'altra maniera d'intuire, e benchè il nostro pensiero possa far astrazione da ogni sensibilità, resta sempre la domanda, se allora non sia una semplice forma d'un concetto, e se dopo tale astrazione rimanga tuttavia la possibilità d'un oggetto.

« L'oggetto, al quale io riferisco il fenomeno in generale, è l'oggetto trascendentale, cioè il pensiero assolutamente indeterminato di qualcosa in generale. Ma questo non si può chiamare il noumeno; giacchè io non so di esso, che cosa sia in sè; e non ne ho il minimo concetto, tranne semplicemente questo: che è l'oggetto d'una intuizione in generale, e che è unico, perciò, per tutti i fenomeni. Nè posso pensarlo con nessuna categoria, perchè le categorie valgono soltanto per l'intuizione empirica per riportarla ad un concetto dell'oggetto in generale. Un uso puro della categoria, certo, è possibile, cioè non contraddittorio, ma non ha valore oggettivo, poichè non si riferisce a un'intuizione per conferirle unità di oggetto; perocchè la categoria è una semplice funzione del pensiero, da cui non mi è dato verun oggetto, ma per cui soltanto è pensato ciò che può esser dato nell'intuizione. »

A questo brano nella 1ª edizione seguiva il capoverso: « Se io tolgo da una conoscenza empirica... » mantenuto, insieme coi successivi, nella seconda.

puri dell'intelletto rispetto a questi ultimi abbiano un valore, e se di essi possano essere una specie di conoscenza.

Ma qui si presenta subito un equivoco, che può dare occasione a un grosso malinteso, e cioè: che poichè l'intelletto, quando chiama semplicemente fenomeno un oggetto che è in una relazione, si fa ad un tempo, fuori di questa relazione, ancora una rappresentazione di un oggetto in sè, e quindi s'immagina di potersi parimenti far dei concetti di tali oggetti: e poichè l'intelletto non dà altro che le categorie, l'oggetto, nell'ultimo significato, s'immagina che debba poter esser pensato almeno mediante codesti concetti puri dell'intelletto; ma così è indotto a ritenere un concetto affatto indeterminato di un essere intelligibile, come qualcosa in generale al di là della nostra sensibilità, per un concetto determinato d'un essere, che noi possiamo in qualche modo conoscere mercè dell'intelletto.

Se noi intendiamo per noumeno una cosa, in quanto essa non è oggetto della nostra intuizione sensibile, astraendo dal nostro modo d'intuirla, essa è un noumeno in senso negativo. Ma, se per esso invece intendiamo l'oggetto d'una intuizione non sensibile, allora supponiamo una speciale maniera di intuizione, cioè l'intellettuale, la quale però non è la nostra, e della quale non possiamo comprendere nemmeno la possibilità; e questo sarebbe il noumeno in senso positivo.

La teoria della sensibilità è dunque insieme teoria dei noumeni in senso negativo, cioè di cose, che l'intelletto deve pensare senza questa relazione con la nostra sensibilità, quindi non semplicemente come fenomeni, bensì come cose in sè, ma delle quali in tale astrazione egli ben intende nello stesso tempo questo, che delle sue categorie, a considerarle in questo modo, non può far nessun uso; poichè, non avendo esse significato se non in relazione all'unità delle intuizioni nello spazio e nel tempo, esse appunto anche questa unità possono determinarla a priori mediante concetti generali unificatori soltanto per via della semplice idealità dello spazio e del tempo. Dove questa

unità di tempo non può aversi, e quindi nel noumeno, cessa affatto tutto l'uso, anzi tutto il significato delle categorie; giacchè nè anche la possibilità delle cose, che debbono corrispondere alle categorie, si può più scorgere; per il che io non devo se non richiamarmi a ciò che ho detto a principio della Osservazione generale al precedente capitolo. Ora, la possibilità di una cosa non si può dimostrare mai pel semplice fatto che un concetto di essa non si contraddice, ma solo dall'essere questo giustificato da una intuizione, che gli corrisponda. Perciò, se noi volessimo applicare le categorie ad oggetti che non sono considerati come fenomeni, dovremmo porre a fondamento di esse un'intuizione diversa dalla sensibile, e allora l'oggetto sarebbe un noumeno in senso positivo. Ma, poichè una tale intuizione, ossia l'intellettuale, è assolutamente fuori della nostra facoltà conoscitiva, anche l'uso delle categorie non può in modo alcuno spingersi al di là dei limiti degli oggetti dell'esperienza; e ci sono sì esseri intelligibili che corrispondono agli esseri sensibili, e si possono pur dare esseri intelligibili coi quali la nostra facoltà di intuizione non ha alcuna relazione; ma i nostri concetti intellettuali, in quanto semplici forme del pensiero per la nostra intuizione sensibile, non li raggiungono menomamente; e ciò, dunque, che da noi è stato chiamato noumeno, dev'essere inteso come tale solo in senso negativo.

Se[1] io sottraggo ogni pensiero (per categorie) da una conoscenza empirica, non resta più nessuna conoscenza di un qualsiasi oggetto; giacchè con la sola intuizione nulla assolutamente vien pensato, e il fatto che c'è in me questa affezione della sensibilità, non costituisce relazione di sorta di tale rappresentazione con un qualsiasi oggetto. Se invece io sottraggo ogni intuizione, mi rimane ancora la forma del pensiero, cioè la maniera di assegnare un oggetto al molteplice d'una intuizione possibile. Le cate-

---

[1] Qui ricomincia il testo della 1ª edizione.

gorie quindi si estendono più in là dell'intuizione sensibile, poichè pensano oggetti in generale, senza ancora guardare alla speciale maniera (di sensibilità), nella quale gli oggetti possono esserci dati. Ma esse non determinano perciò una sfera di oggetti più grande, poichè non è ammissibile che tali oggetti possano esser dati senza presuppore come possibile una specie di intuizione diversa dalla sensibile; al che non siamo in nessun modo autorizzati.

Chiamo problematico un concetto, che non contiene contraddizione, e che, come limitazione di concetti dati, si connette anche con altre conoscenze, ma la cui verità oggettiva non può essere in alcun modo conosciuta. Il concetto di un noumeno, cioè di una cosa che deve esser pensata non come oggetto dei sensi, ma come cosa in sè (unicamente per l'intelletto puro), non è per niente contradditorio; giacchè non si può della sensibilità asserire che sia l'unico modo possibile di intuizione. Anzi, questo concetto è necessario, acciò l'intuizione sensibile non venga estesa fino alle cose in sè, e sia così limitata la validità oggettiva della conoscenza sensibile; (giacchè le restanti cose, in cui essa non raggiunge tale validità, si chiamano appunto per ciò noumeni, per indicare così che tale conoscenza non può estendere il suo dominio anche a ciò che pensa l'intelletto). Ma, in fine, nemmeno della possibilità di tali noumeni è possibile punto rendersi conto, e il territorio di là dalla sfera dei fenomeni (per noi) è vuoto; cioè, noi abbiamo un intelletto, che si estende al di là *problematicamente*, ma non una intuizione, nè un concetto d'una possibile intuizione, onde possano esser dati oggetti oltre il campo della sensibilità, e l'intelletto possa essere usato a loro riguardo in modo *assertorio*. Il concetto di noumeno è dunque solo un concetto limite *(Grenzbegriff)*, per circoscrivere le pretese della sensibilità, e di uso, perciò, puramente negativo. Ma esso tuttavia non è foggiato ad arbitrio, sibbene si connette colla limitazione della sensibilità, senza poter nondimeno porre alcunchè di positivo al di fuori del dominio di essa.

Non può dunque ammettersi punto in senso positivo[1] la divisione degli oggetti in fenomeni e noumeni, e del mondo in sensibile e intelligibile, sebbene i concetti consentano sempre d'esser divisi in sensibili e intellettuali; giacchè a questi ultimi non si può assegnare nessun oggetto, nè essi perciò possono valere oggettivamente. Se ci si allontana dai sensi, come concepire che le nostre categorie (che sarebbero i soli concetti rimanenti per i noumeni) significhino ancora qualche cosa, una volta che per il loro rapporto ad un qualsiasi oggetto dovrebbe esser dato qualcosa più che la semplice unità del pensiero, e cioè inoltre una intuizione possibile, a cui applicarle? Il concetto di noumeno, preso solo problematicamente, rimane, ciò malgrado, non soltanto ammissibile, anzi inevitabile, come concetto che limita la sensibilità. Ma, allora, non solo esso non è un particolare oggetto intelligibile per il nostro intelletto; ma un intelletto, al quale esso appartenesse, sarebbe già di per sè un problema, in quanto intelletto capace di conoscere il proprio oggetto non discorsivamente, mediante le categorie, ma in modo intuitivo, con una intuizione non sensibile; nè della possibilità di tale oggetto noi possiamo farci la più piccola idea. Ora il nostro intelletto riceve in tal modo una estensione negativa, cioè non viene limitato dalla sensibilità, ma piuttosto la limita, pel fatto che chiama le cose in sè (considerate come non fenomeni) noumeni. Ma, nell'atto stesso, pone anche a sè il limite di non poterle conoscere per nessuna categoria, e poterle soltanto pensare a titolo di un che ignoto.

Intanto, io trovo negli scritti dei moderni un uso affatto diverso delle espressioni «mondo sensibile» e «intelligibile»[2], il quale si allontana del tutto dal signi-

---

[1] Le parole «in senso positivo» mancavano nella 1ª edizione.

[2] Non bisogna adoperare, invece di questa espressione, quella di mondo intellettuale, come si è preso a fare nell'uso tedesco; giacchè intellettuali e sensitive sono solo le conoscenze. Ciò invece che può essere solo un oggetto di una o di un'altra specie di intuizione dobbiamo chiamarlo (malgrado la durezza del suono) intelligibile o sensibile. *(N. di K. nella 2ª edizione).*

ficato degli antichi, e nel quale certamente non s'incontra nessuna difficoltà, ma non s'incontra neppure altro che un vuoto giuoco di parole. Secondo quest'uso, ad alcuni è garbato di chiamare l'insieme dei fenomeni, in quanto vien intuito, mondo sensibile; ma, in quanto la loro connessione è pensata secondo leggi generali dell'intelletto, mondo intelligibile. L'astronomia teorica, che ci dà la semplice descrizione del cielo stellato, sarebbe della prima specie; la contemplativa [1], invece (spiegata per es. secondo il sistema di Copernico, o secondo le leggi della gravitazione di Newton), della seconda, rappresentando un mondo intelligibile. Ma un tale stravolgimento di parole non è altro che un sofistico sotterfugio per evitare un problema imbarazzante, abbassandone il significato a proprio comodo. Rispetto ai fenomeni, si può certamente adoperare l'intelletto e la ragione; ma si domanda, se abbiano ancora qualche uso, quando l'oggetto non è fenomeno (ma noumeno); e se l'oggetto è preso in questo senso quand'è pensato in sè come semplicemente intelligibile, cioè dato soltanto all'intelletto e non ai sensi. Si tratta dunque di sapere se, oltre a quell'uso empirico dell'intelletto (nella stessa rappresentazione newtoniana dell'universo), sia possibile anche un uso trascendentale, che si riferisca al noumeno come oggetto; alla quale domanda noi abbiamo risposto negativamente.

Se noi dunque diciamo: i sensi ci rappresentano gli oggetti come appaiono, ma l'intelletto come sono, — l'ultima espressione è da prendere non in senso trascendentale, ma semplicemente empirico, cioè: come essi in quanto oggetto dell'esperienza devono essere rappresentati nella connessione universale dei fenomeni; e non per ciò che possono essere indipendentemente dalla relazione con una possibile esperienza, e, perciò, coi sensi in generale, e

1 Osserva il WILLE (*Kantstudien*, IV, 311), che qui forse si dovrebbero invertire i termini, dicendo astronomia contemplativa la prima, e teorica la seconda.

quindi come oggetti dell'intelletto puro. Codesto infatti ci resterà sempre ignoto; anzi ci rimane ignoto anche se una tale conoscenza trascendentale (straordinaria[1]) sia in generale possibile, almeno come conoscenza che sottostia alle nostre solite categorie. L'intelletto e la sensibilità possono, in noi, determinare gli oggetti solo nella loro unione. Se li separiamo, abbiamo intuizioni senza concetti, o concetti senza intuizioni, e in entrambi i casi rappresentazioni, che non possiamo riferire a verun oggetto determinato.

Se, dopo tutti questi schiarimenti, qualcuno avesse ancora difficoltà a rinunziare all'uso puramente trascendentale delle categorie, provi a servirsene in qualche affermazione sintetica. Giacchè un'affermazione analitica non fa progredire l'intelletto, e poichè in essa egli ha da fare solo con ciò che è già pensato nel concetto, così lascia indeciso se il concetto in se stesso abbia relazione con oggetti, o significhi soltanto l'unità del pensiero in generale (la quale astrae, assolutamente, dal modo in cui un oggetto può esser dato); e gli basta sapere ciò che si trova nel suo concetto; a che cosa il concetto stesso possa riferirsi, gli è indifferente. Provi pertanto con qualche principio sintetico e presunto trascendentale, come: « ciò che è, esiste come sostanza o determinazione ad essa inerente », oppure: « ogni contingente esiste come effetto di un'altra cosa, cioè della sua causa », e così via. Ora io domando: donde egli attingerà queste proposizioni sintetiche, poichè i concetti debbono valere non rispetto all'esperienza possibile, ma alle cose in se stesse (noumeni)? Dov'è qui il terzo termine, che si richiede sempre in una proposizione sintetica, per unificare in essa concetti, che non hanno nessuna parentela logica (analitica)? Egli non di-

---

[1] Secondo il VAIHINGER (*Kantst.*, IV, 461), *ausserordentliche* (straordinaria) qui sarebbe un errore di stampa per *aussersinnliche* (estrasensibile). Ma è evidente l'antitesi che Kant ha voluto porre tra queste *ausserordentliche Erkenntnisse* e le *gewöhnlichen* (solite) *Kategorien*.

mostrerà mai la sua proposizione, anzi, quel che è più, non si potrà mai giustificare la possibilità d'una tale proposizione pura, senza ricorrere all'uso empirico dell'intelletto, e così rinunziare del tutto al giudizio puro e scevro di sensibilità. Perocchè il concetto[1] di oggetti puri, semplicemente intelligibili, è assolutamente privo di tutti i principii della sua applicazione, non potendosi immaginare un modo in cui questi principii debbano esser dati, e il pensiero problematico, che lascia loro un posto libero, serve soltanto da spazio vuoto per delimitare i principii empirici, senza tuttavia contenere o additare alcun altro oggetto di conoscenza di là della sfera di questi ultimi.

---

1 « Il concetto positivo » nella copia postillata da Kant.

APPENDICE

Anfibolia dei concetti della riflessione per lo scambio dell'uso empirico dell'intelletto con l'uso trascendentale.

La riflessione *(reflexio)* non mira agli oggetti stessi, per acquistarne direttamente i concetti, ma è quello stato dello spirito, in cui cominciamo a disporci a scoprire le condizioni soggettive, nelle quali possiamo arrivare ai concetti. Essa è la coscienza della relazione tra rappresentazioni date e le nostre varie fonti di conoscenza, onde soltanto può essere determinata esattamente la loro relazione scambievole. La prima domanda, innanzi a ogni ulteriore considerazione delle nostre rappresentazioni, è questa: A quale facoltà di conoscere appartengono esse tutte quante? è l'intelletto, o sono i sensi a collegarle e compararle? Vi sono alcuni giudizi accolti per abitudine, o combinati per inclinazione; ma, poichè nessuna riflessione precede, o almeno segue criticamente intorno ad essi, valgono come aventi la loro origine nell'intelletto. Non tutti i giudizi han bisogno di una ricerca, cioè d'una attenzione al loro fondamento di verità; giacchè, quando sono certi immediatamente, come questo per es.: « fra due punti può esservi solo una linea retta », non si può distinguere in essi un segno di verità più prossimo di quello che essi stessi esprimono. Ma tutti i giudizi, anzi tutti i paragoni, han bisogno di una riflessione, cioè di una distinzione della facoltà conoscitiva, alla quale appartengono i concetti dati. L'atto, col quale io raccosto il paragone delle rappresentazioni in generale con la facoltà conoscitiva in cui essa ha luogo, e col quale io distinguo se esse sono fra

di loro confrontate come appartenenti all'intelletto puro o all'intuizione sensibile, io lo chiamo riflessione trascendentale. Ma la relazione in cui i concetti possono trovarsi tra loro in uno stato dello spirito, è quella di identità e diversità, di concordanza e opposizione, di interno ed esterno e finalmente di determinabile e determinazione (materia e forma). L'esatta determinazione di questa relazione dipende da ciò: dal sapere cioè in quale facoltà del conoscere i concetti soggettivamente si collegano l'uno con l'altro, se nella sensibilità o nell'intelletto. Giacchè la differenza delle facoltà ora ricordate importa una differenza notevole nel modo in cui i concetti debbono esser pensati.

Prima di tutti i giudizi oggettivi, noi paragoniamo i concetti per giungere all'identità (di più rappresentazioni sotto un concetto), ad effetto dei giudizi universali, o alla diversità, per la produzione dei particolari, alla concordanza, donde possono nascere gli affermativi, e all'opposizione, donde i negativi, e così via. Per questa ragione, pare, noi dovremmo chiamare, questi concetti, di paragone *(conceptus comparationis)*. Ma poichè, quando non si tratta della forma logica dei concetti, sì della loro materia cioè di sapere se le cose stesse sieno identiche o diverse, in accordo o in opposizione, ecc., le cose possono avere una doppia relazione colla nostra facoltà di conoscere, cioè colla sensibilità o coll'intelletto, e il modo in cui si collegano l'una con l'altra dipende dal posto, in cui esse rientrano[1]; così soltanto la riflessione trascendentale, cioè la relazione di rappresentazioni date con l'una o l'altra specie di conoscenza, potrà determinare la loro vicendevole relazione; e se le cose sieno identiche o diverse, concordanti o discordanti, ecc., non si può stabilire col semplice paragone *(comparatio)*, ma soltanto distinguendo la specie di conoscenza, a cui appartengono, mediante una riflessione trascendentale *(reflexio)*. Si po-

---

[1] Cioè, dall'essere in relazione con la sensibilità, o con l'intelletto.

trebbe dunque dire che la riflessione logica è un semplice paragone, giacchè in essa si fa completamente astrazione dalla potenza conoscitiva, alla quale appartengono le rappresentazioni date, e per conseguenza queste son da considerare, secondo la loro sede nello spirito, come omogenee; invece la riflessione trascendentale (che si dirige agli oggetti medesimi) contiene la ragione della possibilità del paragone oggettivo delle rappresentazioni fra di loro, ed è pertanto assai diversa dalla precedente, poichè la facoltà del conoscere, alla quale esse appartengono, non è la medesima. Questa riflessione trascendentale è un dovere, dal quale nessuno può esimersi, se delle cose si vuol giudicare a priori. Noi adesso ne prenderemo a trattare e ne trarremo non poca luce per la determinazione dell'ufficio proprio dell'intelletto.

1) Identità e diversità. — Quando un oggetto ci si presenta mille volte, ma ogni volta appunto colle medesime determinazioni interne *(qualitas et quantitas)*, allora esso, se si considera come oggetto dell'intelletto puro, è il medesimo; non più cose ma una sola *(numerica identitas)*; invece, se si considera come fenomeno, non si tratta più di paragonare dei concetti, ma, quantunque possa essere tutt'uno rispetto ai concetti, pure la diversità dei luoghi del fenomeno in uno stesso tempo è una ragione sufficiente della diversità numerica dell'oggetto (dei sensi). Così in due gocce d'acqua si può bensì astrarre del tutto da ogni differenza interna (di qualità e di quantità), ma basta che esse sieno intuite simultaneamente in luoghi differenti per ritenerle numericamente diverse. Leibniz prese i fenomeni per cose in sè, quindi per *intelligibilia*, ossia oggetti dell'intelletto puro (sebbene egli li designasse col nome di fenomeni, a causa della confusione delle loro rappresentazioni); e così il suo principio degli indiscernibili *(principium identitatis indiscernibilium)*, non poteva per nessun verso essere attaccato. Ma, poichè essi sono oggetti della sensibilità, e l'intelletto rispetto a loro non è di uso puro, ma di uso meramente empirico, così la molte-

plicità e diversità numerica è già data dallo spazio stesso come condizione dei fenomeni esteriori. Perocchè una parte dello spazio, per simile ed eguale che sia ad un'altra, è sempre fuori di questa, e appunto perciò diversa da essa, che le si aggiunge per formare uno spazio più grande; e questo deve quindi valere di tutto ciò che è contemporaneamente in vari punti dello spazio, per quanto in sè sia simile ed uguale.

2) Concordanza e opposizione. — Quando la realtà vien rappresentata solo dall'intelletto puro *(realitas noumenon)*, non è possibile pensare fra le cose verun'opposizione, cioè nessun rapporto tale che delle realtà congiunte nel soggetto ciascuna sopprima l'effetto dell'altra, e si abbia $3 - 3 = 0$. Al contrario, il reale fenomenico *(realitas phaenomenon)* può indubbiamente contenere opposizioni, e, riunite nello stesso soggetto, può una realtà annullare in tutto o in parte l'effetto dell'altra, come due forze agenti sulla medesima linea retta, in quanto tirano o spingono un medesimo punto in direzione opposta, o come anche un piacere che contrabbilanci un dolore.

3) Interno ed esterno. — In un oggetto del puro intelletto è interno solamente ciò che non ha alcuna relazione (per l'esistenza) a qualcosa di diverso. Al contrario, le determinazioni interiori di una *substantia phaenomenon* nello spazio non sono se non rapporti, ed essa stessa non è altro che un insieme di semplici relazioni. Noi conosciamo la sostanza nello spazio soltanto mediante forze, che operano in esso, sia attirandone altre (attrazione), sia impedendo alle altre d'entrare (repulsione e impenetrabilità); altre proprietà non conosciamo, che costituiscano il concetto della sostanza, che è fenomenicamente nello spazio, e che chiamiamo materia. Come oggetto dell'intelletto puro, ogni sostanza al contrario deve avere determinazioni interne e forze relative alla realtà interna. Se non che, quali posso io pensare che siano gli accidenti interni, se non quelli che mi vengono presentati dal mio senso interno? ossia o un pensiero o pure qualcosa di analogo? Quindi

Leibniz di tutte le sostanze, poichè se le rappresentava come noumeni, e noumeni costituiti dagli elementi della materia, dopo averne tolto via nel pensiero tutto ciò che poteva significare relazione esteriore e quindi anche la composizione, ne fece soggetti semplici, dotati di forza rappresentativa, in una parola, monadi.

4) Materia e forma. — Questi due sono concetti, che son posti a fondamento di ogni altra riflessione, tanto inseparabilmente son legati con ogni uso dell'intelletto. Il primo significa il determinabile in generale, il secondo la determinazione di esso (l'uno e l'altro nell'intelletto trascendentale, facendo astrazione da ogni differenza che vien data, e dal modo della determinazione). I logici una volta chiamavano il genere la materia, e la differenza specifica la forma. In ogni giudizio si può chiamare materia logica (del giudizio) i concetti dati, e forma del giudizio la loro relazione (mediante la copula). In ogni essere i suoi elementi essenziali *(essentialia)* sono la materia; il modo del loro collegamento in una cosa, la forma essenziale. Ed anche rispetto alle cose in generale potrebbesi considerare la realtà illimitata come la materia di ogni possibilità, ma la limitazione (negazione) di essa come quella forma per cui una cosa differisce da un'altra giusta concetti trascendentali. L'intelletto cioè esige, prima di tutto, che qualche cosa sia dato (almeno nel concetto) per poterlo determinare in una certa maniera. Quindi nel concetto dell'intelletto puro la materia precede alla forma, e Leibniz perciò ammise prima le cose (monadi), e interna ad esse una forza rappresentativa, per fondarvi su la loro relazione esterna e la reciprocità d'azione tra i loro stati (cioè le rappresentazioni). Quindi spazio e tempo divenivano possibili, il primo soltanto pel rapporto delle sostanze, l'altro soltanto pel collegamento tra loro delle determinazioni di esse, come principii e conseguenze. E così infatti dovrebbe essere, se l'intelletto puro potesse riferirsi immediatamente agli oggetti, e se spazio e tempo fossero determinazioni delle cose in sè. Ma, se essi non

sono altro che intuizioni sensibili, in cui determiniamo tutti gli oggetti esclusivamente come fenomeni, la forma dell'intuizione (come disposizione soggettiva della sensibilità) precede a ogni materia (alle sensazioni), — e quindi spazio e tempo a tutti i fenomeni e a tutti i dati dell'esperienza, ed essa primieramente rende possibile l'esperienza. Il filosofo intellettualista[1] non poteva ammettere che la forma dovesse precedere alle cose stesse, anzi determinarne la possibilità; censura questa del tutto giusta, una volta che egli assunse, che noi intuiamo le cose quali sono (sebbene con rappresentazione oscura). Ma, poichè l'intuizione sensibile è una condizione soggettiva affatto particolare, che sta a priori a fondamento di tutte le percezioni, e la cui forma è originaria; così la forma è data soltanto per se stessa, e lungi dal dover la materia (o le cose stesse, che appariscono) esser di fondamento (come parrebbe a giudicare secondo semplici concetti), la possibilità di essa presuppone piuttosto come data una intuizione formale (tempo e spazio).

NOTA ALLA ANFIBOLIA DEI CONCETTI DELLA RIFLESSIONE

Mi si consenta di chiamare luogo trascendentale il posto che noi assegnamo ad un concetto nella sensibilità o nell'intelletto puro. In tal guisa la determinazione di questo posto, che spetta a ciascun concetto secondo la diversità del suo uso, e l'indicazione del modo di determinare il rispettivo posto per tutti i concetti sarebbe la topica trascendentale; dottrina, che presterebbe una solida garenzia contro le sorprese dell'intelletto puro e le illusioni che ne derivano, distinguendo costantemente a quale facoltà conoscitiva i concetti propriamente appartengono. Ogni concetto, ogni titolo, sotto il quale si raccolgono molte conoscenze, si può chiamare luogo logico.

---

1 *Intellectualphilosoph.*

Su ciò si fonda la topica logica di Aristotile, della quale potevano giovarsi maestri di scuola e oratori, per esaminare tra certi titoli del pensiero ciò che meglio si convenisse alla materia da trattare, e sottilizzarvi su con un'apparenza di profondità, o cianciarne verbosamente.

La topica trascendentale, al contrario, non contiene altro che i citati quattro titoli d'ogni paragone o distinzione, i quali si distinguono dalle categorie per questo, che per essi non vien rappresentato l'oggetto in ciò che ne costituisce il concetto (quantità, realtà), ma solo il paragone delle rappresentazioni, che precede al concetto delle cose, in tutta la loro molteplicità. Ma questo paragone richiede anzi tutto una riflessione, cioè una determinazione del luogo, al quale le rappresentazioni delle cose che vengono raffrontate appartengono, se cioè le pensi il puro intelletto, ovvero le dia la sensibilità nel fenomeno.

I concetti possiamo logicamente paragonarli, senza curarci punto di sapere a che faccian capo gli oggetti, se cioè sieno noumeni per l'intelletto o fenomeni per la sensibilità. Ma, se noi con questi concetti vogliamo arrivare agli oggetti, è necessario prima di tutto una riflessione trascendentale, per sapere la facoltà conoscitiva di cui devono essere oggetti, se l'intelletto puro o la sensibilità. Senza la quale riflessione io faccio un uso troppo insicuro di questi concetti, e ne vengon fuori tanti pretesi principii sintetici, che la ragione critica non può riconoscere, e che si fondano unicamente su una anfibolia trascendentale, cioè su uno scambio dell'oggetto puro dell'intelletto col fenomeno.

In mancanza di una tale topica trascendentale, e sviato quindi dalla anfibolia dei concetti della riflessione, il celebre Leibniz costruì un sistema intellettuale del mondo, ossia credette di conoscere a dirittura l'interna natura delle cose, confrontando tutti gli oggetti solo con l'intelletto e con i concetti formali astratti del suo pensiero. La nostra tabella dei concetti della riflessione ci offre l'inaspettato vantaggio di metterci sott'occhio i ca-

ratteri distintivi della dottrina di lui in tutte le sue parti, e insieme il principio direttivo di questa sua peculiar maniera di pensare, il quale non poggiava se non su un malinteso. Egli confrontò tutte le cose fra di loro semplicemente mediante concetti, e trovò, com'era naturale, che non c'erano differenze, tranne quelle per cui l'intelletto distingue l'uno dall'altro i suoi concetti puri. Le condizioni della intuizione sensibile, che portano in sè la loro special differenza, egli non le considerò come originarie; poichè la sensibilità era per lui soltanto una specie di rappresentazione confusa, e non già una fonte speciale di rappresentazioni; il fenomeno per lui era la rappresentazione della *cosa in sè*, rappresentazione differente per forma logica dalla conoscenza per mezzo dell'intelletto, poichè quello, nel suo solito difetto di analisi, porta nel concetto della cosa certa mescolanza di rappresentazioni accessorie, che l'intelletto poi sa eliminare. In una parola: Leibniz *intellettualizzò* i fenomeni, come Locke, col suo sistema di *noogonia* (se m'è lecito servirmi di questa espressione), aveva *sensibilizzato* tutti i concetti dell'intelletto, riducendoli a nient'altro che a concetti empirici o astratti della riflessione. Invece di cercare nell'intelletto e nel senso due fonti affatto diverse di rappresentazioni, ma che soltanto nella loro *unione* possono giudicare in maniera oggettivamente valida delle cose, ciascuno di questi grandi uomini si attenne soltanto a quelle di esse, che a suo avviso si riferisse immediatamente alle cose in sè, laddove l'altra non faceva che confondere o ordinare le rappresentazioni della prima.

Leibniz pertanto confrontò fra loro semplicemente nell'intelletto gli oggetti dei sensi come cose in generale. In *primo luogo*, in quanto essi da questo devono esser giudicati come identici o come diversi. Poichè dunque egli aveva innanzi agli occhi unicamente i loro concetti, e non i rispettivi posti nell'intuizione, dove soltanto gli oggetti possono esser dati, e trascurava del tutto il luogo trascendentale di cotesti concetti (se l'oggetto sia da anno-

verare tra i fenomeni, o tra le cose in sè); egli non poteva non riuscire al risultato di estendere il suo principio degli indiscernibili, che vale unicamente dei concetti delle cose in generale, anche agli oggetti dei sensi *(mundus phaenomenon)* e non credere di aver così prodotto una non piccola dilatazione della conoscenza della natura. Certo, se io conosco una goccia d'acqua in tutte le sue determinazioni intrinseche, come cosa in sè, non posso ammettere che essa sia differente da un'altra, se tutto il concetto di questa sia identico a quello della prima. Ma, se essa è un fenomeno nello spazio, non ha più il suo luogo semplicemente nell'intelletto (tra i concetti), bensì nell'intuizione esterna sensibile (nello spazio); e quivi i luoghi fisici rispetto alle determinazioni intrinseche delle cose sono affatto indifferenti, e un luogo $= b$ può accogliere una cosa, tanto nel caso che essa sia perfettamente simile ed eguale ad un'altra che è nel luogo $= a$, quanto nel caso che ne sia intrinsecamente assai diversa. La differenza di luogo, senza altre condizioni, già per sè rende non solo possibile, ma anche necessaria la molteplicità e distinzione degli oggetti come fenomeni. Quella apparente legge dunque non è una legge della natura. Essa è unicamente una regola analitica o paragone delle cose per via di semplici concetti.

In secondo luogo, il principio, che i reali (come semplici affermazioni) non sono mai tra loro logicamente opposti, è una proposizione verissima rispetto al rapporto dei concetti, ma non ha nessun significato rispetto alla natura, nè rispetto a una qualunque cosa in sè (di cui non possediamo verun concetto). Infatti, l'opposizione reale, ha luogo dovunque $A - B = O$, ossia dove un reale, unito con un altro in un soggetto, annulla l'effetto dell'altro: ciò che ci mettono continuamente sott'occhio tutti gli ostacoli e le reazioni della natura, che intanto, poichè dipendono da forze, devono esser dette *realitates phaenomena*. La meccanica generale può anche addurre la condizione empirica di tale opposizione in una legge a priori prendendo il caso

della opposizione delle direzioni: condizione, di cui il concetto trascendentale di reale non sa nulla. Quantunque il signor di Leibniz non abbia per l'appunto enunciato questa proposizione con la solennità d'un principio nuovo, egli si serviva tuttavia di essa per nuove affermazioni, e i suoi seguaci la misero espressamente nel loro sistema leibnizio-wolffiano. Secondo questo principio, per esempio, tutti i mali non sono se non conseguenza dei limiti delle creature, cioè negazioni, poichè queste sono l'unica cosa che si opponga alla realtà (ed è realmente così nel semplice concetto d'una cosa in generale, ma non nelle cose come fenomeni). Parimenti, i seguaci di lui trovano non pure possibile, ma anche naturale, di riunire in un Ente tutte le realtà senza darsi pensiero d'alcuna opposizione, poichè essi non ne conoscono alcun'altra all'infuori della contraddizione (per cui il concetto stesso di una cosa viene annullato), ma non quella del reciproco annullamento, per cui un principio reale annulla l'effetto dell'altro, e per cui soltanto nella sensibilità incontriamo le condizioni per rappresentarcela.

In terzo luogo, la monadologia leibniziana non ha altro principio che questo: che questo filosofo si rappresentava la differenza dell'interno ed esterno semplicemente in relazione all'intelletto. Le sostanze in generale devono avere qualcosa d'interno, e però scevro da tutte le relazioni esterne, e, per conseguenza, anche dalla composizione. Il semplice è dunque il fondamento dell'interno delle cose in sè. Ma l'interno del loro stato non può nè anche consistere nel luogo, nella forma, nel contatto o nel movimento (determinazioni che sono tutte relazioni esterne); e quindi non possiamo attribuire alle sostanze altro stato interno che quello, onde noi determiniamo internamente il nostro senso stesso, cioè lo stato delle rappresentazioni. Così infatti sorsero le monadi, che debbono formare gli elementi costitutivi di tutto l'universo, ma la cui forza attiva consiste solo in rappresentazioni, per cui esse propriamente non operano se non in se stesse.

Ma appunto perciò anche il suo principio della possibile reciprocità d'azione delle sostanze tra loro doveva essere un'armonia prestabilita, e non può essere un influsso fisico. Infatti, poichè ogni cosa ha che fare soltanto col proprio interno, ossia con le sue rappresentazioni, lo stato delle rappresentazioni d'una sostanza non poteva stare in nessunissimo rapporto attivo con quello di un'altra sostanza, ma ci voleva una terza causa operante in comune su tutte a mettere in corrispondenza l'un con l'altro i loro stati, e non per una assistenza occasionale e arrecata separatamente in ciascun caso particolare *(systema assistentiae)*, bensì per l'unità dell'idea di una causa valida per tutti i casi, in cui le sostanze dovessero ricevere tutte la loro esistenza e permanenza, e quindi anche la loro mutua corrispondenza secondo leggi generali.

In quarto luogo, la sua famosa dottrina del tempo e dello spazio, in cui egli intellettualizzò queste forme della sensibilità, era derivata unicamente dalla stessa illusione appunto della riflessione trascendentale. Se io mi voglio, per mezzo del semplice intelletto, rappresentare le relazioni esterne delle cose, ciò può aver luogo soltanto mediante un concetto della loro azione reciproca; e se io debbo unire uno stato con un altro stato appunto della stessa cosa, ciò può avvenire soltanto nell'ordine de' principii e delle conseguenze. Così dunque Leibniz concepì lo spazio come un certo ordine nell'azione reciproca delle sostanze, e il tempo come la conseguenza dinamica dei loro stati. Ma ciò che l'uno e l'altro paiono avere di peculiare e d'indipendente dalle cose, ei lo ascrisse alla confusione di questi concetti, che faceva sì che quella che è una semplice forma delle relazioni dinamiche, fosse considerata come un'intuizione speciale, per sè stante e antecedente alle cose stesse. Lo spazio e il tempo furono dunque la forma intelligibile dell'unione delle cose in sè (sostanze e loro stati). Ma le cose erano sostanze intelligibili *(substantiae noumen)*. Nondimeno egli volle far valere questi concetti come fenomeni, poichè non ammetteva per la sensi-

bilità un modo proprio d'intuizione, ma ogni rappresentazione, anche empirica, degli oggetti, la cercava nell'intelletto e ai sensi non lasciava se non il vile ufficio di confondere e deformare le rappresentazioni di quello.

Ma se noi, per mezzo dell'intelletto puro, potessimo dire qualcosa di sintetico anche di cose in sè (ciò che peraltro è impossibile), non potrebbe certo tuttavia riferirsi ai fenomeni, che non rappresentano cose in sè. Io dunque in quest'ultimo caso dovrò nella riflessione trascendentale raffrontare i miei concetti sempre soltanto nelle condizioni della sensibilità, e così lo spazio e il tempo non saranno determinazioni delle cose in sè, ma dei fenomeni: e ciò che possano essere le cose in sè, io non lo so, e non mi serve di saperlo, perchè una cosa non mi si può presentare mai se non nel fenomeno.

Altrettanto osservo anche degli altri concetti della riflessione. La materia è *substantia phaenomenon.* Ciò che le appartiene internamente, io lo cerco in tutte le parti dello spazio che esso occupa, e in tutte le azioni che esercita, e che naturalmente non possono esser mai se non fenomeni dei sensi esterni. Io dunque non ho niente di assolutamente interno, ma qualcosa di interno ho solo in un senso meramente relativo, che, esso stesso, a sua volta, consta di relazioni esterne. Se non che, l'assolutamente interno, secondo l'intelletto puro, della materia è anche una semplice fantasia; perchè esso non è mai un oggetto per l'intelletto puro; che anzi l'oggetto trascendentale, il quale può esser principio di questo fenomeno, che diciamo materia, è un semplice *qu d*, di cui non intenderemmo mai che cosa sia, quand'anche uno potesse dircelo. Noi infatti non possiamo capire se non quello che importa nell'intuizione qualcosa corrispondente alle nostre parole. Se i nostri lamenti che noi non scorgiamo punto l'interno delle cose, devono significare, che noi non concepiamo mediante l'intelletto puro quello che le cose, che ci appaiono, possono essere in sè; essi sono al tutto ingiusti ed irragionevoli; perchè pretendono che senza i sensi si conoscano tut-

tavia le cose, e si possa quindi intuirle, e per conseguenza che noi si abbia una facoltà conoscitiva affatto diversa, non solo per grado, ma anche per intuizione e per specie da quella dell'uomo; insomma, che si debba essere, non uomini, ma esseri, dei quali noi stessi non possiamo asserire se siano mai possibili, e tanto meno, se mai sono possibili, come siano costituiti. Nell'interno della natura entra l'osservazione e l'analisi dei fenomeni, e non è dato sapere fino a che punto si giungerà col tempo. Ma quelle questioni trascendentali, che oltrepassano la natura, noi non potremmo con tutto ciò risolverle giammai, quand'anche ci fosse svelata tutta la natura, perchè[1] non ci è dato mai di osservare il nostro proprio spirito con un'altra intuizione, che non sia quella del nostro senso interno. Infatti, in esso giace il segreto dell'origine della nostra sensibilità. Il suo riferimento a un oggetto e ciò che sia il principio trascendentale di questa unità, giacciono senza dubbio troppo profondamente nascosti, perchè noi, che conosciamo noi stessi soltanto mercè il senso interno, e però come fenomeno, possiamo adoprare uno strumento d'indagine così disadatto a scoprire qualcos'altro che sempre nuovi fenomeni, la cui causa non sensibile noi tuttavia vorremmo ben volentieri indagare.

Ciò che questa critica delle conclusioni tratte dalle semplici operazioni della riflessione ci presenta inoltre di utile, è, che essa dimostra all'evidenza la nullità di tutte le conclusioni intorno agli oggetti posti tra loro a confronto puramente nell'ambito dell'intelletto; e conferma insieme quello, che noi abbiamo principalmente inculcato: che, sebbene i fenomeni non siano concepiti come cose in sè tra gli oggetti dell'intelletto puro, essi nondimeno sono i soli, in cui la nostra conoscenza può attingere realtà oggettiva, in cui cioè ai concetti corrisponda un'intuizione.

Quando noi riflettiamo solo logicamente, allora noi paragoniamo unicamente i nostri concetti tra loro nell'in-

---

[1] 1ª edizione: «e».

telletto, per vedere se i due concetti paragonati hanno proprio lo stesso contenuto, se si contraddicono o no, se qualcosa è compresa internamente nel concetto, o se vi si aggiunge, e quale dei due è dato, quale invece deve considerarsi soltanto come un modo di pensare il dato. Ma, se io applico questi concetti a un oggetto in generale (nel senso trascendentale), senza determinare inoltre, se esso sia oggetto di intuizione sensibile o intellettuale, ecco subito certe limitazioni (per non uscire da questo concetto), le quali ne rovesciano ogni uso empirico[1], e appunto perciò dimostrano, che l'idea di un oggetto, come cosa in generale, non è soltanto in qualche modo insufficiente, ma, senza una determinazione sensibile di essa e indipendentemente da condizioni empiriche, in se stessa contraddittoria; che dunque bisogna o astrarre da ogni oggetto (nella logica), o, se se ne ammette uno, pensarlo, sotto la condizione dell'intuizione sensibile; che, quindi, l'intelligibile richiederebbe un'intuizione affatto particolare, che non abbiamo, e in mancanza della quale per noi esso non è niente; e che, d'altra parte, nè anche i fenomeni possono essere oggetti in sè. Se infatti io penso semplicemente cose in generale, la differenza delle relazioni esterne non può certamente costituire una differenza delle cose stesse, anzi essa piuttosto la presuppone; e se il concetto di una cosa non è punto diverso internamente da quello di un'altra, io non fo altro che mettere una stessa cosa in relazioni diverse. Inoltre, per addizione di una semplice affermazione (realtà) ad un'altra, viene bensì aumentato il positivo, e niente gli è sottratto o tolto; quindi il reale nelle cose in generale non può essere, tra i suoi elementi, contraddittorio, ecc.

---

[1] È stato proposto (*Kantst.*, IV, 462) di correggere: « uso non empirico ». Ma quel che segue dimostra invece l'esattezza del testo, volendo Kant dire appunto che altrimenti non sarebbe più possibile l'uso empirico di quei concetti, ossia il loro riferimento a un oggetto dell'esperienza; e bisognerebbe quindi astrarre da ogni oggetto dell'esperienza e non ammetterne più nessuno.

***

I concetti della riflessione, come abbiamo mostrato, per una sorta di equivoco esercitano sull'uso dell' intelletto un influsso tale, che sono stati in grado di condurre uno dei più acuti filosofi a un preteso sistema di conoscenza intellettuale, che presume di determinare i suoi oggetti senza il sussidio dei sensi. Appunto perciò lo sviluppo delle cause illusorie dell'anfibolia di questi concetti, in occasione dei falsi principii, è di grande utilità per determinare in modo positivo e assicurare i limiti dell' intelletto.

Si deve dire per vero, che ciò che conviene o contraddice in generale a un concetto, conviene anche o contraddice a ogni particolare che è contenuto sotto quel concetto *(dictum de omni et nullo)*; ma sarebbe assurdo cangiare questo principio logico in quest'altro: ciò che non è contenuto in un concetto generale, non è contenuto neppure nei particolari, che sono ad esso subordinati; giacchè questi sono concetti particolari, appunto perchè contengono in sè più che non si pensi nel generale. Orbene, il sistema intellettuale di Leibniz è tutto edificato sopra quest'ultimo principio; esso cade quindi insieme con questo, e cade pure ogni ambiguità, che ne deriva nell'uso dell' intelletto.

Il principio degl' indiscernibili si fondava propriamente sul presupposto, che se nel concetto di una cosa in generale non s' incontra una certa differenza, essa non s' incontrerà nemmeno nelle cose stesse; e però saranno assolutamente una sola *(numero eadem)* tutte le cose, che già nel loro concetto (per qualità o per quantità) non differiscano tra loro. Ma, poichè nel semplice concetto di una cosa qualsiasi s' è fatta astrazione da talune condizioni necessarie alla sua intuizione, così, per una particolare precipitazione, si finisce col considerare ciò, da cui si è fatta astrazione, come qualche cosa che non s' incontrerà mai in nessuna parte, e col non concedere alla cosa se non ciò che è contenuto nel suo concetto.

Il concetto di uno spazio d'un piede cubo, lo pensi io dove e quante volte voglia, in sè è affatto identico. Se non che, due piedi cubi nello spazio sono nondimeno, semplicemente per i loro luoghi, differenti *(numero diversa)*; e questi sono condizioni della intuizione, in cui l'oggetto di tal concetto vien dato, e che, se non appartengono al concetto, appartengono bensì tuttavia all'intera sensibilità. Conformemente, nel concetto di una cosa non c'è punto contraddizione, quando niente di negativo è unito con un elemento affermativo, e concetti meramente affermativi non possono unendosi far capo a una negazione. Se non che, nell'intuizione sensibile, in cui è data una realtà (per es., il movimento), si trovano condizioni (direzioni opposte), da cui nel concetto di movimento in generale si astraeva, le quali rendono possibile una contraddizione, che certamente non è logica; facendo cioè di un mero positivo, uno zero = 0; e non si potrebbe dire, che tutte le realtà siano in accordo tra loro per questo, che tra i loro concetti non c'è contraddizione [1]. Secondo semplici concetti, l'interno è il sostrato di tutte le relazioni o determinazioni esterne. Se io dunque astraggo da tutte le condizioni dell'intuizione, e mi attengo unicamente al concetto di una cosa in generale, posso astrarre da ogni relazione esterna, e deve nondimeno restare un concetto del rimanente, che designa non una relazione, ma semplici determinazioni interne. Ora, par che ne segua, che in ogni cosa (sostanza) ci sia un che assolutamente interno, precedente a tutte le determinazioni estrinseche, in quanto le rende innanzi tutto possibili; e pertanto, che questo sostrato sia qualcosa, che non contiene più in sè veruna relazione esterna, e quindi

---

[1] Se si volesse qui ricorrere alla solita scappatoia, che per lo meno le *realitates noumena* non possono agire l'una contro l'altra; si dovrebbe nondimeno addurre un esempio di siffatta realtà pura e indipendente dai sensi, acciò si vedesse, se una tale realtà in generale rappresenti qualcosa o a dirittura niente. Ma un esempio non può esser preso d'altronde che dalla esperienza, la quale non offre mai più che fenomeni, e così questa proposizione non significa altro se non che il concetto, che contiene mere affermazioni, non contiene niente di negativo: proposizione, di cui non non abbiamo mai dubitato. *(N. di K.)*

sia semplice (giacchè le cose corporee son pur sempre nient'altro che relazioni, per lo meno, delle parti tra loro); e poichè noi non conosciamo nessuna determinazione assolutamente interna, salvo quelle conosciute mediante il nostro senso interno, pare che questo sostrato non soltanto sia semplice, ma anche (per l'analogia col nostro senso interno) determinato da rappresentazioni: cioè tutte le cose sarebbero propriamente monadi, o enti semplici dotati di rappresentazioni. Tutto questo avrebbe le sue ragioni, se nelle condizioni, in cui soltanto ci posson esser dati gli oggetti dell'intuizione esterna, e da cui fa astrazione il concetto puro, non ci fosse qualcosa più del concetto d'una cosa in generale. Infatti, vi si nota che un fenomeno permanente nello spazio (estensione impenetrabile) può contenere meri rapporti e niente di assolutamente interno, e pure essere il primo sostrato di ogni percezione esterna. Per semplici concetti io certamente non posso pensare l'esterno senza qualcosa d'interno, appunto perchè i concetti di relazione presuppongono sempre cose assolutamente date, e senza queste non sono possibili. Ma, poichè nell'intuizione c'è qualcosa, che non è punto nel semplice concetto d'una cosa in generale, ed è questo che procura il sostrato, che non sarebbe punto conosciuto per via di semplici concetti, cioè uno spazio, il quale, con tutto ciò che contiene, consta di relazioni meramente formali o anche reali, io non posso dire: poichè senza un che di assolutamente interno nessuna cosa può essere rappresentata per semplici concetti, così anche nelle cose stesse, comprese sotto tali concetti, e nella loro intuizione non c'è nulla di esterno, a base del quale non ci sia qualche cosa di assolutamente interno. Giacchè, se noi astragghiamo da tutte le condizioni dell'intuizione, certo nel semplice concetto non ci rimane altro che l'interno in generale e il suo rapporto intrinseco tra le sue parti [1], per cui soltanto è possibile l'esterno. Ma questa necessità, che

[1] *und das Verhältnis desselben unter einander.*

si fonda solo sull'astrazione, non trova luogo nelle cose, in quanto esse son date nelle intuizioni con tali determinazioni, che esprimono semplici rapporti, senza nulla di interno per fondamento, appunto perchè esse sono, non cose in sè, ma unicamente fenomeni. Quello che noi anche nella materia possiamo conoscere sono mere relazioni (quello, che noi diciamo determinazioni interne di essa, è solo relativamente interno); ma fra esse ve n'ha di indipendenti e permanenti, per cui ci è dato un oggetto determinato. Il fatto che io, quando astraggo da queste relazioni, non posso più pensare nulla, non sopprime il concetto di una cosa come fenomeno, e nè anche il concetto di un oggetto *in abstracto*, sibbene ogni possibilità d'un oggetto determinabile secondo semplici concetti, cioè un noumeno. Certo, sorprende sentire che una cosa debba consistere interamente in relazioni; ma una tal cosa è anche semplice fenomeno e non può punto esser pensata mediante categorie pure; essa stessa consiste nella semplice relazione di qualcosa in generale coi sensi. Parimenti, se si comincia con semplici concetti, non si può pensare le relazioni delle cose *in abstracto* altrimenti, che pensando una essere causa delle determinazioni dell'altra; giacchè questo è il nostro concetto intellettuale di relazioni. Ma poichè in tal caso noi prescindiamo da ogni intuizione, vien meno tutto un modo in cui i molteplici possono determinarsi reciprocamente il loro luogo, ossia la forma della sensibilità (lo spazio), che pure precede a ogni causalità empirica.

Se per oggetti semplicemente intelligibili noi intendiamo quelle cose, che son pensate per via di categorie pure, senza schema della sensibilità, oggetti di tal natura sono impossibili. La condizione infatti dell'uso oggettivo di tutti i nostri concetti dell'intelletto è semplicemente il modo della nostra intuizione sensibile, onde ci son dati oggetti; e se noi astragghiamo da questa, quelli non hanno più attinenza con un oggetto qualsiasi. Che se si volesse ammettere anche un'altra specie d'intuizione, diversa da questa nostra sensibile, le nostre funzioni di pensare, rispetto

ad essa, non avrebbero più significato. Se poi per essi intendiamo soltanto oggetti di una intuizione non sensibile, per cui, d'altronde, non possono valere le nostre categorie, e di cui quindi non ci sarà dato mai di possedere assolutamente una cognizione (nè intuizione, nè concetto), allora senza dubbio bisogna ammettere dei noumeni in questo senso meramente negativo; poichè allora essi non dicono altro se non che la nostra specie d'intuizione non raggiunge tutte le cose ma solo gli oggetti dei nostri sensi, e però la sua validità oggettiva è limitata, e rimane posto per qualche altra specie di intuizione, e quindi anche per altre cose come oggetti della medesima. Ma, allora, il concetto di noumeno è problematico, ossia è la rappresentazione d'una cosa, della quale non possiamo dire nè che sia possibile, nè che sia impossibile, non conoscendo noi nessuna specie d'intuizione, oltre la nostra sensibile, e nessuna specie di concetti, oltre le categorie, e non essendo per altro nè quella nè queste adeguate a un oggetto estrasensibile. Noi dunque non possiamo allargare in modo positivo il campo degli oggetti del nostro pensiero al di là delle condizioni della nostra sensibilità, nè ammettere, oltre i fenomeni, oggetti altresì del pensiero puro, cioè noumeni, poichè essi non hanno un significato positivo da addurre. Bisogna infatti delle categorie aver questo per fermo: che esse, da sole, non sono punto sufficienti alla conoscenza delle cose in sè, e, senza i dati della sensibilità, sarebbero forme meramente soggettive dell'unità dell'intelletto, ma senza oggetto. Il pensiero, certo, non è in sè un prodotto dei sensi, e pertanto non è nè anche limitato da essi; ma non per questo ha un uso suo proprio e puro senza intervento della sensibilità, poichè allora verrebbe ad essere senza oggetto. Nè anche può dirsi o g g e t t o il noumeno; perchè esso designa appunto il concetto problematico di un oggetto per una intuizione affatto diversa e un intelletto affatto diverso dai nostri; concetto, che per se stesso è già dunque un problema. Il concetto del noumeno, dunque, non è il concetto di un oggetto, ma il problema ine-

vitabilmente connesso con la limitazione della nostra sensibilità: se non possano esserci oggetti al tutto indipendenti da quelli dell'intuizione propria di essa; questione, la quale non può ricevere se non una soluzione indeterminata, cioè: che, poichè l'intuizione sensibile non si applica a tutte le cose indistintamente, c'è posto per più e diversi oggetti, sicchè questi non possono essere assolutamente negati, ma, in mancanza di un concetto determinato (poichè non c'è nessuna categoria a ciò), nè anche possono essere affermati per oggetti del nostro intelletto.

L'intelletto, pertanto, limita la sensibilità, senza perciò estendere il suo proprio campo; e, ammonendola che non presuma di raggiungere cose in sè, ma unicamente fenomeni, si foggia in se stesso un oggetto, ma soltanto come oggetto trascendentale, che è la causa del fenomeno (quindi non fenomeno esso) e che non può esser pensato nè come quantità, nè come realtà, nè come sostanza, ecc., (poichè tali concetti richiedono sempre forme sensibili, nelle quali esse determinano un oggetto); di cui dunque s'ignora affatto, se esso sia in noi o anche fuori di noi, se verrebbe annullato insieme con la sensibilità, o se, quando noi, sopprimessimo questa, esso tuttavia resterebbe. Se noi vogliamo dire questo oggetto noumeno, pel fatto che la rappresentazione di esso non è sensibile, siam liberi di farlo. Ma poichè non possiamo applicarvi nessuno dei nostri concetti dell'intelletto, tale rappresentazione tuttavia rimane per noi vuota, e non serve se non a tracciare i limiti della nostra conoscenza sensibile e a lasciare uno spazio, che non ci è dato di riempire nè con una possibile esperienza, nè con l'intelletto puro.

La critica di questo intelletto puro non permette, adunque, di crearsi un nuovo campo di oggetti, oltre quelli che si possono presentare a lui come fenomeni, nè di divagare in mondi intelligibili, anzi neppure nel concetto di essi. L'errore, che trae a questi termini nella maniera più manifesta e che può certamente valere di scusa, benchè esso

non possa essere giustificato, sta in ciò: che l'uso dell' intelletto, contro la sua destinazione, è fatto trascendentale, e gli oggetti, cioè le intuizioni possibili, devono regolarsi secondo i concetti, non i concetti secondo le intuizioni possibili (come quelle su cui soltanto poggia il loro valore oggettivo). Ma la causa di ciò, a sua volta, è che l'appercezione, e con essa il pensiero, precede a ogni possibile ordine determinato delle rappresentazioni. Noi quindi pensiamo qualcosa in generale e lo determiniamo in parte sensibilmente, se non che distinguiamo tuttavia l'oggetto generale e rappresentato *in abstracto*, da questo modo di intuirlo; e allora ci resta un modo di determinarlo semplicemente per mezzo del pensiero, che veramente è una semplice forma logica senza contenuto, ma a noi sembra nondimeno un modo, in cui l'oggetto esiste in sè (noumeno), senza guardare all' intuizione, che è limitata ai nostri sensi.

***

Prima di lasciare l'Analitica trascendentale, dobbiamo aggiungere ancora qualcosa, che, sebbene in sè di non particolare momento, pure potrebbe parer necessario alla compiutezza del sistema. Il più alto concetto, da cui si suol prendere le mosse in una filosofia trascendentale, è comunemente la divisione di possibile e di impossibile. Ma, poichè ogni divisione presuppone un concetto diviso, deve essere addotto un concetto ancora più alto, e questo è il concetto di un oggetto in generale (assunto in modo problematico, e senza decidere se esso sia qualche cosa o niente). Poichè le categorie sono i soli concetti, che si riferiscano ad oggetti in generale, il distinguere se un oggetto è qualche cosa o è niente, verrà dopo la classificazione e l'indicazione delle categorie.

1) Ai concetti di tutto, molti e uno è opposto quello, che annulla tutto, cioè nessuna cosa, ed è l'oggetto di un concetto, al quale non corrisponde punto una intuizione additabile, = niente; cioè un concetto senza oggetto, come

i noumeni, che non possono annoverarsi tra le possibilità, quantunque nè anche debbano perciò spacciarsi per impossibili *(ens rationis)*; o come certe forze fondamentali nuove, che si pensano bensì senza contraddizione, ma anche senza esempio desunto dall'esperienza; e però non possono esser annoverate tra le possibilità.

2) La realtà è qualcosa, la negazione è niente, ossia un concetto della mancanza d'un oggetto, come l'ombra, il freddo *(nihil privativum)*.

3) La semplice forma dell'intuizione, senza sostanza, non è in sè un oggetto, ma la semplice condizione formale di questo (come fenomeno), come lo spazio puro e il tempo puro, che sono bensì qualcosa come forme d'intuire, ma non sono essi stessi oggetti, che siano intuiti *(ens imaginarium)*.

4) L'oggetto di un concetto, che contraddice se stesso, è niente, poichè il concetto niente è impossibile, come per es. la figura rettilinea di due lati *(nihil negativum)*.

La tavola di questa divisione del concetto del niente (giacchè la divisione, a questa parallela, del qualcosa segue da sè) dovrebbe essere disposta così:

NIENTE

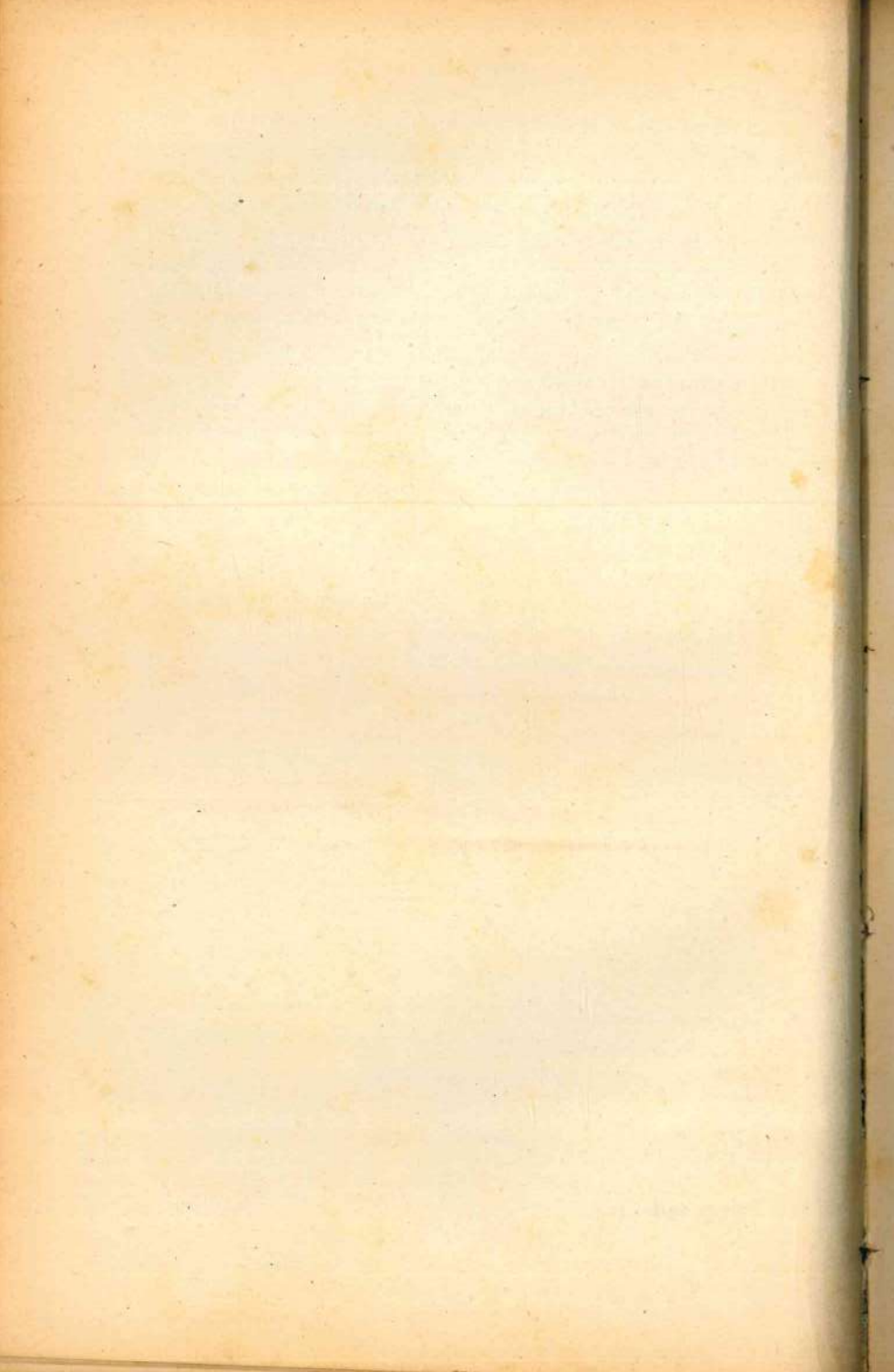
come

1.
Concetto vuoto senza oggetto
ens rationis

2.
Oggetto vuoto di un concetto
nihil privativum

3.
Intuizione vuota senza oggetto
ens imaginarium

4.
Oggetto vuoto senza concetto
nihil negativum.

Ognun vede, che l'ente di ragione (n. 1) dal non-ente (n. 4) si distingue in ciò, che quello non può essere contato tra le possibilità, poichè è una semplice finzione (benchè non contraddittoria), laddove questo è opposto alla possibilità, in quanto il concetto annulla perfino se medesimo. Ma entrambi sono concetti vuoti. Il *nihil privativum* (n. 2) invece, e l'*ens imaginarium* (n. 3) son vuoti dati di concetti. Se la luce non fosse data ai sensi, non ci si potrebbe rappresentare nè anche il buio, e, se non fosse percepito un essere esteso, non ci si potrebbe rappresentare nè anche lo spazio. Tanto la negazione, quanto la semplice forma dell' intuizione senza un reale, non sono oggetti.

II

DIALETTICA TRASCENDENTALE

INTRODUZIONE

I

Dell'apparenza trascendentale.

Noi abbiamo detto più sopra la dialettica in generale logica dell'apparenza[1]. Il che non vuol dire, che essa sia una dottrina della verisimiglianza; giacchè questa è verità, ma conosciuta per via di principii insufficienti, la cui conoscenza perciò è bensì difettosa, ma tuttavia non per questo è fallace, nè quindi va separata dalla parte analitica della logica. Tanto meno si deve far tutt'uno di fenomeno[2] e apparenza. La verità infatti o l'apparenza non sono nell'oggetto, in quanto questo è intuito, ma nel giudizio su di esso, in quanto è pensato. Si può dunque dire a ragione, che i sensi non sbagliano, non perchè essi giudichino sempre esattamente, anzi perchè non giudicano punto. Quindi tanto la verità quanto l'errore, nonchè l'apparenza come via a quest'ultimo, non han luogo se non nel giudizio, ossia nella relazione dell'oggetto col nostro intelletto. In una conoscenza, che si accordi completamente con le leggi dell'intelletto, non c'è errore. In una rappresentazione dei sensi (poichè essa non contiene punto un

1 *Schein*; lo stesso che illusione, come K. dirà pure qualche volta.
2 *Erscheinung und Schein.*

giudizio) nè anche c'è errore. Ma nessuna forza della natura da sè può deviare dalle sue proprie leggi. Quindi nè l'intelletto per sè solo (senza influsso d'altra causa), nè per se stessi i sensi errerebbero; non il primo, perchè, se esso opera semplicemente secondo le sue leggi, l'atto suo (il giudizio) deve necessariamente accordarsi con queste leggi. Nell'accordo con le leggi dell'intelletto consiste il lato formale di ogni verità. Nei sensi non c'è giudizio di sorta, nè vero, nè falso. E, poichè noi non abbiamo altre fonti di conoscenza oltre queste due, ne segue, che l'errore non nasce se non dall'influsso inavvertito della sensibilità sull'intelletto, onde accade che i principii soggettivi[1] del giudizio si mescolino ai principii oggettivi e li facciano deviare dalla loro destinazione[2]; a quella guisa che un corpo in movimento per sè manterrebbe sempre la linea retta nella stessa direzione, laddove se contemporaneamente agisce su di esso una forza diversa in altra direzione, riesce a un movimento curvilineo. Per distinguere l'atto proprio dell'intelletto dalla forza che vi si mescola sarà quindi necessario considerare il giudizio erroneo come la diagonale tra due forze, che determinano il giudizio per due diverse direzioni, le quali formano, per così dire, un angolo, e risolvere quell'azione composta nelle azioni semplici dell'intelletto e della sensibilità; ciò che deve avvenire nei giudizi puri a priori mediante la riflessione trascendentale, per cui (come già è stato mostrato) a ciascuna rappresentazione vien assegnato il posto che le spetta nella facoltà conoscitiva corrispondente, e quindi viene anche distinto l'influsso della seconda sul primo[3].

A noi non spetta qui di trattare dell'apparenza empirica (per es. di quella ottica), che ha luogo nell'uso empirico di

---

1 1ª edizione « il principio soggettivo ».

2 La sensibilità, sottoposta all'intelletto, come l'oggetto a cui questo applica la sua funzione, è la fonte della conoscenza reale. Ma essa stessa, per l'appunto, in quanto influisce sull'atto stesso dell'intelletto e lo determina al giudicare, è il principio dell'errore. *(N. di K.)*

3 Ossia: della sensibilità sull'intelletto.

regole, del resto giuste, dell'intelletto, e per cui la forza di esso intelletto è sviata dall'influsso della immaginazione; ma dobbiamo solo occuparci dell'apparenza trascendentale, che influisce su principii, il cui uso non si fonda mai sulla esperienza, — nel qual caso noi pure avremmo, almeno, una pietra di paragone della loro esattezza; ma malgrado tutte le avvertenze della Critica ci trae affatto fuor di strada del tutto di là dall'uso empirico delle categorie, e ci attrae col miraggio di una estensione dell'intelletto puro. Noi diremo immanenti i principii, la cui applicazione si tiene in tutto e per tutto nei limiti della esperienza possibile; trascendenti, invece, quelli che devon sorpassare tali limiti. Ma non intendo per questi l'uso trascendentale o abuso delle categorie, che è nè più nè meno che un errore del giudizio non convenientemente frenato dalla Critica, e che non bada abbastanza ai confini del terreno, in cui soltanto è concesso all'intelletto di agire; ma principii reali, che ci istigano a rovesciare tutte quelle barriere, e usurparci tutto un nuovo terreno, che non conosce punto delimitazione di sorta. Quindi trascendentale e trascendente non sono la stessa cosa. I principii dell'intelletto puro, che noi abbiamo sopra esposti, devon essere semplicemente d'uso empirico, e non trascendentale, tale cioè che si spinga di là dai termini della esperienza. Ma un principio, che abolisce questi limiti, anzi impone di sorpassarli, si chiama trascendente. Se la nostra Critica può arrivare a scoprire l'apparenza di questi pretesi principii, allora quei principii di uso meramente empirico, in opposizione a questi ultimi, si possono denominare principii immanenti dell'intelletto puro.

L'apparenza logica, che consiste nella semplice imitazione della forma razionale (l'apparenza dei sofismi) sorge unicamente da un difetto di attenzione alla regola logica. Appena quindi questa viene rivolta sul caso in questione, quell'apparenza si dilegua del tutto. L'apparenza trascendentale, invece, non cessa egualmente, se altri già l'abbia

svelata e ne abbia chiaramente scorta la nullità mediante la Critica trascendentale (per es. l'apparenza nella proposizione: il mondo deve avere un principio nel tempo). E la causa è questa, che nella nostra ragione (considerata soggettivamente, come facoltà conoscitiva umana) ci sono regole fondamentali e massime del suo uso, che han tutto l'aspetto di principii oggettivi, per cui accade che la necessità soggettiva di una certa connessione dei nostri concetti in grazia dell'intelletto venga considerata come necessità oggettiva della determinazione delle cose in sè. Illusione, che è affatto inevitabile, come non possiamo evitare che il mare nel mezzo non ci apparisca più alto che alla spiaggia, poichè lì noi lo vediamo per raggi più alti che qui, o come anche lo stesso astronomo non può impedire che la luna al levarsi non gli apparisca più grande, quatunque ei non si lasci ingannare da tale apparenza.

La dialettica trascendentale sarà paga pertanto di scoprire l'apparenza dei giudizi trascendentali, e di prevenire insieme che essa non tragga in inganno; ma che questa apparenza anche si dilegui (come l'apparenza logica) e cessi di essere un'apparenza, questo è ciò che non può giammai conseguire. Perchè noi abbiamo che fare con una illusione naturale ed inevitabile, che si fonda essa stessa su principii soggettivi, e li scambia per oggettivi; laddove la dialettica logica, nella risoluzione dei paralogismi, non ha da fare se non con un errore nello svolgimento dei principii, o con un'artificiale imitazione di essi. Essa è dunque una dialettica naturale e necessaria della ragion pura; non la dialettica in cui s'avviluppi, per es., il guastamestieri per mancanza di cognizioni, o che un qualunque sofista abbia escogitata ad arte per imbrogliare la gente ragionevole; ma la dialettica, che è inscindibilmente legata all'umana ragione e che, anche dopo che noi ne avremo scoperta l'illusione, non cesserà tuttavia di adescarla e trascinarla incessantemente in errori momentanei, che avranno sempre bisogno di essere eliminati.

II

Della ragion pura come sede dell'apparenza trascendentale.

A) — Della ragione in generale.

Ogni nostra conoscenza sorge dai sensi, indi va all'intelletto e finisce nella ragione, al di sopra della quale non c'è nulla di più alto per elaborare la materia della intuizione e sottoporla alla più alta unità del pensiero. Ora se io debbo dare una definizione di questa suprema potenza conoscitiva, io mi trovo in qualche imbarazzo. Di essa, come dell'intelletto, c'è un uso semplicemente formale, cioè logico, in cui la ragione astrae da ogni contenuto di conoscenza; ma c'è anche un uso reale, poichè essa contiene l'origine di certi concetti e di certi principii, che non ricava nè dai sensi nè dall'intelletto. Ora la prima facoltà è stata certamente da un pezzo definita dai logici come la facoltà d'inferire mediatamente (per distinguerla dalle inferenze immediate, *consequentiis immediatis*); ma la seconda invece, che produce da sè concetti, con questa definizione non è stata ancora considerata. Ora, poichè qui si presenta una divisione della ragione in facoltà logica e facoltà trascendentale, deve cercarsi un concetto più alto di questa fonte di conoscenza, che comprenda sotto di sè entrambi i concetti, potendo noi, per analogia coi concetti dell'intelletto, sperare, che il concetto logico ci fornisca ad un tempo la chiave del trascendentale, e che la tavola delle funzioni dei primi[1], ci dia la scala genealogica dei concetti della ragione.

Noi definimmo nella prima parte della nostra Logica trascendentale l'intelletto come la facoltà delle regole; qui da esso distinguiamo la ragione, dicendola la facoltà dei principii.

1 Dei concetti dell' intelletto.

L'espressione di principio ha un doppio significato; e comunemente significa soltanto una conoscenza, che può essere adoperata come principio, comechè, in se stessa e per la propria origine, non sia un *principium*. Ogni proposizione generale, sia essa desunta magari dall'esperienza (per induzione), può servire da premessa maggiore in un sillogismo; ma non perciò essa è, in se stessa, un *principium*. Gli assiomi matematici (per es., tra due punti non ci può essere se non una linea retta) sono bensì conoscenze generali a priori, e son quindi detti a ragione principii relativamente ai casi, che possono essere sussunti sotto di essi. Ma non perciò io posso dire tuttavia di conoscere questa proprietà della linea retta in generale e in sè in virtù di principii, sibbene soltanto nella intuizione pura.

Direi quindi conoscenza per principii quella, in cui conosco il particolare nel generale mediante concetti. Così ogni sillogismo è una forma della derivazione di una conoscenza da un principio. La premessa maggiore, infatti, dà sempre un concetto, che fa sì che tutto ciò, che viene sussunto sotto la condizione di esso, venga conosciuto per esso secondo un principio. Ora, poichè ogni conoscenza generale può fungere da premessa maggiore in un sillogismo, e poichè l'intelletto fornisce a priori simili proposizioni generali, così queste, anche rispetto al loro possibile uso, possono esser dette principii.

Ma, se noi consideriamo questi principii dell'intelletto puro in se stessi secondo la loro origine, essi non sono altro che conoscenze ricavate da concetti. Essi infatti neppure sarebbero mai possibili a priori, se noi non vi aggiungessimo l'intuizione pura (in matematica), o condizioni di una possibile esperienza in generale. Che tutto ciò che avviene abbia una causa, non può ricavarsi a nessun patto dal concetto di ciò che avviene in generale; piuttosto il principio dimostra come di ciò che accade si possa primieramente formare un determinato concetto empirico.

L'intelletto, adunque, non può procurare conoscenze sintetiche ricavabili da concetti; e queste sono propriamente

quelle, che io chiamo assolutamente principii, potendo per altro tutte le proposizioni universali, in generale, esser dette principii relativi.

È antico desiderio, che non so quando, ma giungerà un dì probabilmente al suo compimento, che si possa scoprire, in luogo dell'infinita molteplicità delle leggi civili, i loro principii; giacchè soltanto in ciò può consistere il segreto per semplificare, come si dice, la legislazione. Ma anche le leggi non sono se non limitazioni della nostra libertà a condizioni, dentro le quali essa si accorda pienamente con se medesima; esse quindi si riferiscono a qualcosa, che è totalmente opera nostra, e di cui, per quegli stessi concetti, noi possiamo esser causa. Ma volere che gli oggetti in se stessi, come la natura delle cose, sottostiano a principii e debbano esser determinati secondo meri concetti, è, se non qualcosa d'impossibile, per lo meno di molto assurdo. Pure, sia qui come si voglia (perchè su ciò abbiamo ancora la ricerca innanzi a noi), da ciò risulta almanco questo: che la conoscenza dedotta da principii (tali in se stessi) è tutt'altra cosa che la semplice conoscenza intellettuale, la quale può anche, sì, precedere, in forma di principio, ad altre conoscenze, ma, in se stessa (in quanto essa è sintetica), non si fonda nel semplice pensiero, nè contiene in sè un universale secondo concetti.

Se l'intelletto può essere una facoltà dell'unità dei fenomeni mediante le regole, la ragione è la facoltà dell'unità delle regole dell'intelletto sottoposte a principii. Essa dunque non s'indirizza mai immediatamente all'esperienza o a un oggetto qualsiasi, ma all'intelletto, per imprimere alle conoscenze molteplici di esso un'unità a priori per via di concetti; unità, che può dirsi unità razionale, ed è di tutt'altra specie da quella che può esser prodotta dall'intelletto.

Questo è il concetto generale della facoltà della ragione, per quanto esso s'è potuto spiegare nella mancanza assoluta di esempi (come quelli che solo in sèguito potranno darsi).

B) — Dell'uso logico della ragione.

Si distingue ciò che è immediatamente conosciuto, da ciò che è solo dedotto. Che in una figura limitata da linee rette ci siano tre angoli, si conosce immediatamente; ma che questi angoli presi insieme siano eguali a due retti, questo non è se non dedotto. Poichè noi abbiamo costantemente bisogno di dedurre, e perciò infine vi abbiamo fatto del tutto l'abitudine, così finiamo col non avvertire più questa differenza, e spesso, come nelle cosiddette illusioni dei sensi, riteniamo per immediatamente percepito qualcosa, che pure abbiamo solamente dedotto. In ogni deduzione c'è una proposizione che sta a base, e un'altra, la conseguenza, che è ricavata da quella, e infine la proposizione minore, per cui la verità della seconda è indissolubilmente congiunta con la verità della prima. Se il giudizio dedotto è incluso nel primo in modo che ne possa esser ricavato, senza la mediazione di una terza rappresentazione, questa dicesi inferenza immediata *(consequentia immediata)*; e io preferirei dirla inferenza intellettuale. Ma, se oltre la conoscenza messa a base, è necessario anche un altro giudizio, per avere la conclusione, allora l'inferenza dicesi inferenza razionale. Nella proposizione: tutti gli uomini sono mortali, ci sono già incluse le proposizioni: alcuni uomini son mortali; alcuni mortali sono uomini; niente, che sia immortale, è uomo; e queste sono pertanto conseguenze immediate della prima proposizione. Invece, nel detto giudizio non c'è la proposizione: tutti i dotti sono mortali (perchè il concetto di dotto non vi si trova punto), e può esserne inferito soltanto mercè un giudizio intermedio.

In ogni inferenza razionale, io penso prima una regola *(major)* con l'intelletto. Sussumo poi una conoscenza sotto la condizione della regola *(minor)* mediante il giudizio. Infine, determino la mia conoscenza col predicato della regola *(conclusio)*, e quindi a priori con la ragione. La relazione dunque, rappresentata dalla premessa maggiore

come regola fra una conoscenza e la sua condizione, costituisce le differenti specie di sillogismi. Essi perciò sono di tre specie, appunto come tutti i giudizi in generale, in quanto essi si distinguono rispetto al modo in cui esprimono la relazione della conoscenza nell'intelletto, ossia: sillogismi categorici, o ipotetici, o disgiuntivi.

Se, come per lo più avviene, la conclusione sia stata data come un giudizio, per vedere se questo non proviene da giudizi già dati, per cui cioè vien pensato un tutt'altro oggetto; allora io ricerco nell'intelletto se l'asserzione di tale conclusione non vi si trovi sotto certe condizioni secondo una regola generale. Se trovo tale condizione, e se sotto la condizione data si può sussumere l'oggetto della conclusione, questo è segno che è dedotta dalla regola, che vale anche per altri oggetti della conoscenza. Donde si vede che la ragione, nel dedurre, cerca di ridurre la grande molteplicità della conoscenza dell'intelletto al minimo numero di principii (condizioni universali), e di realizzare così la suprema unità dei medesimi.

C) — Dell'uso puro della ragione.

Si può isolare la ragione, ed allora è essa tuttavia una speciale fonte di concetti e di giudizi, che derivino unicamente da essa, e per cui essa si riferisca ad oggetti? o essa è una semplice facoltà subalterna di conferire a conoscenze date una certa forma, che si dice logica, e per la quale le conoscenze dell'intelletto sono subordinate le une alle altre, le regole inferiori alle superiori (la cui condizione abbraccia nella sua sfera la condizione delle prime), per quanto è possibile ottenere ciò col paragone delle medesime? Questa è la questione, di cui ora dobbiamo occuparci soltanto in via preliminare. Nel fatto la molteplicità delle regole e unità dei principii è una esigenza della ragione, per rendere l'intelletto perfettamente coerente con se stesso, come l'intelletto subordina il molteplice della intuizione a concetti, e così l'unifica. Ma un principio sif-

fatto non prescrive agli oggetti nessuna legge, e non contiene il principio della possibilità di conoscerli e di determinarli come tali, in generale; anzi è una semplice legge soggettiva dell'economia del corredo del nostro intelletto, a fine di ridurre, mercè il paragone dei suoi concetti, l'uso universale dei medesimi al minor numero possibile, senza che si richieda perciò dagli stessi oggetti un tale accordo, che favorisce la comodità e l'estensione del nostro intelletto, e nello stesso tempo a fine di attribuire a quelle massime una validità oggettiva. In una parola, la questione è, se la ragione in sè, cioè la ragion pura a priori, contenga principii sintetici e regole, e in che questi principii possano consistere.

Il procedimento logico e formale di essa nel sillogismo già ci dà in proposito lume sufficiente circa il principio sul quale si fonderà il principio trascendentale di essa nella conoscenza sintetica mediante la ragion pura.

In primo luogo, il sillogismo non si riferisce a intuizioni, per sottoporle a regole (come l'intelletto con le sue categorie), ma a concetti e giudizi. Se dunque la ragion pura si riferisce anche ad oggetti, non ha tuttavia nessuna attinenza immediata con essi e con la loro intuizione, ma solo con l'intelletto e con i suoi giudizi, che immediatamente si applicano ai sensi e alla loro intuizione, per determinare questo suo oggetto. L'unità razionale dunque non è unità di un'esperienza possibile, anzi è distinta essenzialmente da questa unità, come unità dell'intelletto. Che tutto ciò che accade abbia una causa, non è un principio conosciuto ed imposto dalla ragione. Rende esso possibile l'unità della esperienza, nè trae nulla dalla ragione, la quale, senza questo riferimento a una esperienza possibile, non avrebbe potuto, da semplici concetti, imporre una tale unità sintetica.

In secondo luogo, la ragione ricerca nel suo uso logico la condizione generale del suo giudizio (sillogismo), e lo stesso sillogismo non è altro che un giudizio mediante la sussunzione della sua condizione sotto una regola gene-

rale (premessa maggiore). Ora, poichè questa regola, a sua volta, è stabilita mercè appunto cotesta ricerca della ragione, e poichè deve pertanto cercarsi la condizione della condizione (mediante un prosillogismo), finchè ciò è possibile, così si vede bene che il principio proprio della ragione in generale (nel suo uso logico) è: trovare per la conoscenza condizionata dell'intelletto quell'incondizionato, con cui è compiuta l'unità di esso intelletto.

Ma questa massima logica non può altrimenti diventare principio della ragion pura, che ove si ammetta, che, se è dato il condizionato, è anche data (cioè contenuta nell'oggetto e nella sua connessione) tutta la serie delle condizioni l'una all'altra subordinate; serie quindi, che è essa stessa incondizionata.

Ma un tal principio della ragion pura evidentemente è sintetico; perocchè il condizionato, veramente, si riferisce analiticamente a qualche condizione, ma non all'incondizionato. Da esso devono altresì derivare diverse proposizioni sintetiche, di cui l'intelletto puro non sa nulla, come quello che non ha da fare se non con oggetti di una esperienza possibile, la cui conoscenza e sintesi è sempre condizionata. L'incondizionato, per altro, se ha realmente luogo, può essere particolarmente esaminato secondo tutte le determinazioni, che lo distinguono da ogni condizionato, e quindi darà materia a parecchie proposizioni sintetiche a priori.

I principii derivanti da questo principio supremo della ragion pura saranno bensì, rispetto a tutti i fenomeni, trascendenti; cioè di questo principio non potrà mai farsi un uso empirico ad esso adeguato. Esso dunque è interamente distinto da tutti i principii dell'intelletto (il cui uso è pienamente immanente, avendo essi per loro tema soltanto la possibilità della esperienza). Ora, se quel principio, che la serie delle condizioni (nella sintesi dei fenomeni, o anche del pensiero delle cose in generale) si spinga fino all'incondizionato, abbia o no la sua esattezza oggettiva; quali conseguenze ne provengano all'uso empirico

dell' intelletto; o se piuttosto non ci sia punto una simile proposizione razionale oggettivamente valevole, ma soltanto una semplice prescrizione logica di avvicinarsi, ascendendo a condizioni sempre più alte, alla compiutezza di esse e di portare così la più alta unità razionale per noi possibile nella nostra conoscenza; se, dico, questo bisogno della ragione sia stato per un equivoco ritenuto per un principio trascendentale della ragion pura, il quale postuli, precipitatamente, una siffatta compiutezza della serie delle condizioni negli oggetti stessi; e in questo caso, che cosa possa essersi insinuato per false interpretazioni ed abbagli nei sillogismi, la cui premessa maggiore è stata presa dalla ragion pura (e che forse è più una petizione che un postulato), e che dall'esperienza risalgono alle sue condizioni, tutto ciò sarà argomento della nostra ricerca nella Dialettica trascendentale, che ora intendiamo di svolgere dalle sue fonti, che sono profondamente celate dentro alla ragione umana. La divideremo in due parti principali, di cui la prima tratterà dei concetti trascendenti della ragion pura, la seconda dei sillogismi trascendenti e dialettici della medesima.

LIBRO I

DEI CONCETTI DELLA RAGION PURA

Checchè ne sia della possibilità dei concetti ricavati dalla ragion pura, essi di certo non sono semplici concetti riflessi, ma dedotti. I concetti dell'intelletto sono anche pensati a priori, prima dell'esperienza e in servigio dell'esperienza; ma essi non contengono se non l'unità della riflessione sui fenomeni, in quanto questi devono necessariamente appartenere a una possibile coscienza empirica. Soltanto per essi vien resa possibile la conoscenza e la determinazione d'un oggetto. Essi dunque forniscono primieramente la materia di ogni inferenza, e innanzi ad essi non v'ha concetti a priori di oggetti, da cui essi possano essere dedotti. La loro realtà oggettiva si fonda invece unicamente nel fatto, che, dal momento che essi costituiscono la forma intellettuale di ogni esperienza, deve sempre potersene additare l'applicazione nell'esperienza.

Ma la denominazione di concetto razionale dimostra già fin da principio, che non vuol essere limitato dentro l'esperienza, poichè esso concerne una conoscenza, di cui ogni conoscenza empirica (e forse la totalità dell'esperienza possibile o della sua sintesi empirica) è soltanto una parte, e alla quale poi invero non c'è esperienza reale che s'adegui mai pienamente, benchè tuttavia vi appartenga. I concetti della ragione servono a comprendere[1], come i concetti dell'intelletto a intendere (le percezioni). Se essi contengono l'incondizionato, riguardano qualcosa, sotto cui

---

[1] Concetto in ted. *Begriff* da *begreifen*, comprendere, abbracciare; come intelletto, *Verstand*, ha la stessa radice di *verstehen*, intendere,

sta ogni esperienza, ma che per se stesso non è mai oggetto dell'esperienza; qualcosa, a cui la ragione conduce nelle sue conclusioni dall'esperienza, e secondo cui essa giudica e misura il grado del suo uso empirico, ma che non costituisce mai un membro della sintesi empirica. Se, malgrado ciò questi concetti hanno valore oggettivo, possono dirsi *conceptus ratiocinati* (concetti esattamente dedotti); se no, essi s'introducono surrettiziamente con un'apparenza almeno di deduzione e possono esser detti *conceptus ratiocinantes* (concetti sofistici). Ma poichè questo può chiarirsi soltanto nel capitolo dei raziocinii dialettici della ragion pura, non possiamo ancora occuparcene; pure, in via preliminare, come abbiamo chiamato categorie i concetti puri dell'intelletto, indicheremo con un nuovo nome i concetti della ragion pura, e li denomineremo idee trascendentali; ma ora spiegheremo e giustificheremo tale denominazione.

SEZIONE PRIMA

Delle idee in generale.

Pur nella grande ricchezza delle nostre lingue il pensatore si trova spesso in imbarazzo nella ricerca d'una espressione, che risponda esattamente al suo pensiero; e, in mancanza di questa, non gli riesce di farsi intendere bene nè dagli altri e nè anche da se medesimo. Coniare nuovi termini è come una pretesa di dettar leggi nella lingua; pretesa, la quale riesce di rado; e, prima di ricorrere a questo mezzo disperato, è prudente cercar di vedere in una lingua morta e dotta se già in essa non si trovi cotesto concetto insieme con la sua espressione appropriata; e, quand'anche l'antico uso di essa fosse divenuto, per malaccortezza de' suoi creatori, alquanto ondeggiante, è sempre meglio raffermare il significato che originariamente le era proprio (avesse anche a restar dubbio, se

allora la si sia adoperata proprio nel senso precisamente identico), che perder tutto col solo rendersi inintelligibili.

Pertanto, se per un certo concetto si trova soltanto un termine unico, che nel significato già in corso risponda esattamente a questo concetto, la cui distinzione da altri concetti affini è di grande importanza, non è opportuno esserne prodigo, o adoperarlo a mo' di sinonimo in luogo di altri, tanto per amore di varietà; ma convien conservargli il suo significato peculiare, con ogni cura: perchè altrimenti avviene facilmente che l'espressione non fermi più in modo particolare l'attenzione, anzi si smarrisca nella folla delle altre di significato assai diverso, e pertanto ne vada smarrito anche il pensiero, che soltanto la parola avrebbe potuto fissare.

Platone si servì dell'espressione idea in modo, che si vede bene che per essa egli intendeva qualcosa, che non soltanto non è ricavato mai dai sensi, ma sorpassa anche di gran lunga i concetti dell'intelletto, di cui si occupò Aristotile, in quanto che nell'esperienza non s'incontra mai nulla che vi sia adeguato. Le idee sono per lui gli archetipi delle cose stesse, e non semplici chiavi per le esperienze possibili, come le categorie. Secondo il suo pensiero, esse emanarono dalla ragione suprema, donde vennero partecipate alla ragione umana, la quale, per altro, non si trova più nel suo stato originario, ma deve ora a fatica richiamare le antiche idee, già molto oscurate, per mezzo della reminiscenza (cioè la filosofia). Non entrerò qui in un'indagine letteraria, per stabilire il senso, che il sublime filosofo annetteva a questa espressione. Noto soltanto, che non è niente insolito, tanto nella conversazione comune quanto negli scritti, mediante il confronto dei pensieri, che un autore espone sul suo oggetto, intenderlo magari meglio, che egli non intendesse se medesimo, in quanto egli non determinava abbastanza il suo concetto, e però talvolta parlava, o anche pensava, contrariamente alla sua propria intenzione.

Platone osservò molto bene, che la nostra attività cono-

scitiva sente un bisogno ben più alto che di compitare semplici fenomeni secondo un'unità sintetica, per poterli leggere come esperienza, e che la nostra ragione naturalmente s'innalza a conoscenze, che vanno troppo in là perchè un qualunque oggetto, che l'esperienza può dare, possa mai adeguarvisi, ma che, ciò nondimeno, hanno la loro realtà, e non sono per nulla semplici chimere.

Platone trovava segnatamente le sue idee in tutto ciò che è pratico[1], che cioè si fonda sulla libertà; la quale, dal canto suo, sta tra le conoscenze, che sono un prodotto proprio della ragione. Chi volesse trarre dall'esperienza il concetto della virtù, chi (come molti han fatto realmente) volesse prendere come modello, per la fonte della conoscenza, ciò che, in ogni caso, può servire soltanto da esempio per una imperfetta spiegazione, farebbe della virtù un nome vano[2] ed equivoco, variabile secondo i tempi e le circostanze, e non adoperabile come regola. Ciascuno, al contrario, vede che, ove gli sia proposto un uomo come modello di virtù, egli tuttavia ha sempre solo nella sua propria testa il vero originale, con cui paragona il preteso modello, e alla cui stregua soltanto l'apprezza. Or questo originale è l'idea della virtù, rispetto alla quale tutti i possibili oggetti dell'esperienza servono sì di esempi (prove della fattibilità, in certo grado, di quello che il concetto della ragione esige), ma non di archetipi. Il fatto che un uomo non agirà mai in modo adeguato al contenuto dell'idea pura della virtù, non dimostra per nulla un che di chimerico in tale pensiero. Ogni giudizio sopra il valore

---

[1] Egli certamente estese il suo concetto anche alle conoscenze speculative, quando esse fossero soltanto pure e completamente a priori, e perfino alla matematica, sebbene questa non abbia il suo oggetto altrove che nella esperienza possibile. Ora in ciò io non posso seguirlo, come non posso seguirlo nella deduzione mistica di queste idee, o nelle esagerazioni, ond'egli in certo modo le ipostatizzava, per quanto il linguaggio alto, di cui ei si serviva in questo campo, si presti a una interpretazione più moderata e proporzionata alla natura delle cose. *(N. di K.)*

[2] *Unding*, non cosa, niente.

o disvalore morale è infatti possibile soltanto mediante questa idea; e però essa sta necessariamente a fondamento di ogni approssimazione alla perfezione morale, per quanto anche gl' impedimenti, il cui grado non è determinabile, proprii dell'umana natura, possano tenercene discosti.

La Repubblica platonica è diventata proverbiale come un preteso esempio, che salti agli occhi, di perfezione fantastica, che non possa avere sua sede se non nel cervello del pensatore sfaccendato; e il Brucker trova ridicola l'affermazione del filosofo, che un principe non possa mai ben governare se non è a parte delle idee [1]. Se non che, si farebbe meglio a insistere di più sopra questo pensiero e (dove il grand'uomo ci lascia senza il suo aiuto) metterlo in luce con nuove cure, anzi che metterlo da parte come inutile sotto il troppo misero e vergognoso pretesto della sua inattuabilità. Una costituzione che miri alla maggiore libertà umana secondo leggi, che facciano che la libertà di ciascuno possa coesistere con quella degli altri (non della maggior felicità, perchè questa già ne seguirà da sè), è pure per lo meno un' idea necessaria, che dev'essere a fondamento non solo del primo disegno d'una costituzione politica, ma di tutte le leggi, e in cui si deve, da principio, astrarre dagli ostacoli presenti, che probabilmente non derivano inevitabilmente dalla natura umana, quanto piuttosto dall' inosservanza delle idee vere in materia di legislazione. Niente infatti può trovarsi di più dannoso e di più indegno in un filosofo, che quel triviale appello a una presunta esperienza contraria, che per altro non sarebbe punto esistita, se a tempo opportuno si fossero avute quelle istituzioni secondo le idee e se, in luogo di queste, concetti, rozzi appunto perchè presi dall'esperienza, non avessero frustrato ogni buona intenzione. Quanto più la legislazione e il governo fossero ordinati in accordo a tale idea, tanto più rare sarebbero le pene; ed è perfettamente ragionevole pensare, che (come

---

[1] Vedi BRUCKER, *Hist. crit. philos.* [2] (Lipsia, 1767), I, 726.

Platone asserisce) in un ordinamento perfetto di quelli, le pene non sarebbero più necessarie. Ora, sebbene quest'ultimo caso non possa mai aver luogo, nondimeno è interamente esatta l'idea, che pone questo *maximum* come archetipo, affinchè alla sua stregua la costituzione legale degli uomini venga sempre più avvicinata alla maggiore perfezione possibile. Giacchè quale sia per essere il grado supremo, a cui l'umanità debba arrestarsi, e quanto grande quindi il distacco che necessariamente rimanga tra l'idea e la sua attuazione, nessuno può o deve determinarlo, appunto perchè c'è la libertà, che può superare ogni limite che le si voglia assegnare.

Ma non soltanto in ciò, in cui la ragione umana dimostra una vera causalità, e in cui le idee diventano cause efficienti (delle azioni e dei loro oggetti), ossia nel campo morale, sibbene anche rispetto alla stessa natura Platone vede a ragione manifeste prove della sua origine da idee. Un vegetale, un animale, l'ordinamento regolare dell'universo (presumibilmente, dunque, anche l'ordine interno della natura) mostrano chiaro che non sono possibili se non secondo idee; che, certo, nessuna creatura singola, nelle condizioni individuali della sua esistenza, s'adegua all'idea dell'essere più perfetto della sua specie (come non s'adegua l'uomo all'idea dell'umanità, che egli stesso pur reca nell'anima sua, come archetipo delle sue azioni); che, nondimeno, coteste idee nell'intelletto supremo stanno ognuna di per sè, immutabilmente e interamente determinate, e sono le cause originarie delle cose; e che soltanto la totalità del nesso di queste nell'universo è adeguato a quella idea. Se si toglie quello che v'è di esagerato nell'apprensione, lo slancio spirituale del filosofo per sollevarsi dall'osservazione della copia nell'ordine fisico dell'universo al suo sistema architettonico secondo scopi, cioè secondo idee, è uno sforzo che merita d'essere approvato e imitato; ma, rispetto a ciò che concerne i principii della moralità, della legislazione e della religione, in cui le idee, prima di tutto, rendono possibile la stessa esperienza (del

bene), comecchè non vi possano trovare una piena espressione, egli è un merito al tutto peculiare, che non si riconosce soltanto perchè lo si giudica per l'appunto per mezzo di regole empiriche, la validità delle quali come principii ha dovuto esser distrutta appunto da esse idee. Quanto alla natura infatti l'esperienza ci fornisce la regola ed è la fonte della verità; ma rispetto alle leggi morali l'esperienza (ahimè) è la madre dell'apparenza, e niente è più da riprovare che voler determinare o limitare la legge di quel che io devo fare guardando quel che si fa.

Invece di tutte queste considerazioni, il cui conveniente sviluppo forma nel fatto il vero titolo della filosofia, noi ora ci dobbiamo occupare d'un lavoro non così brillante, ma nè anche tuttavia privo del suo pregio: di spianare cioè, e rassodare, per quel maestoso edifizio morale, il terreno in cui si trovano ogni sorta di gallerie di talpa fattevi da una ragione che scavava inutilmente, ma con buona intenzione, alla ricerca di non si sa quali tesori; gallerie, che compromettono la sicurezza di quell'edifizio. L'uso trascendentale della ragion pura, i suoi principii e le sue idee son ciò che ora ci spetta di conoscere con esattezza, per poter convenientemente determinare e apprezzare l'influsso della ragion pura e il valore della medesima. Tuttavia, prima di lasciare questa introduzione preliminare, io prego coloro, ai quali sta a cuore la filosofia (ciò che si dice più che comunemente non avvenga), che, se dovessero trovarsi convinti di questo e di quel che segue, prendano sotto il loro patrocinio l'espressione idea nel suo significato originario acciò d'ora innanzi essa non vada confusa tra le altre espressioni, con cui ugualmente si designa ogni sorta di rappresentazione in un negligente disordine, e non ne venga a scapitare la scienza. Non ci mancano di certo denominazioni, che siano convenientemente appropriate a ciascuna specie di rappresentazione, senza dovere a forza usurpare il dominio di un'altra. Ecco qui la scala dei gradi di esse. Il genere è la rappresentazione in generale *(repraesentatio)*; e sotto ad esso sta

la rappresentazione con coscienza *(perceptio)*. Una percezione, che si riferisca unicamente al soggetto, come modificazione del suo stato, è sensazione *(sensatio)*; una percezione oggettiva è conoscenza *(cognitio)*. Questa è o un'intuizione, o un concetto *(intuitus vel conceptus)*. Quella si riferisce immediatamente all'oggetto ed è singolare; questo mediatamente, per mezzo di una nota, che può esser comune a più cose. Il concetto o è concetto empirico o puro; e il concetto puro; in quanto ha la sua origine unicamente nell'intelletto (non nella immagine pura della sensibilità), dicesi *notio*. Un concetto derivante da nozioni, e che sorpassa la possibilità dell'esperienza, è l'idea o concetto razionale. A chi si sia abituato una volta a questa distinzione, deve riuscir intollerabile sentir dire idea la rappresentazione del color rosso. Essa non può dirsi nemmeno nozione (concetto intellettuale).

SEZIONE SECONDA

Delle idee trascendentali.

L'Analitica trascendentale ci diede un esempio del come la semplice forma logica della nostra conoscenza possa contenere l'origine di concetti puri a priori, che rappresentano oggetti innanzi a ogni esperienza, o piuttosto denotano la unità sintetica, che sola rende possibile una conoscenza empirica di oggetti. La forma dei giudizi (trasformata in concetto della sintesi delle intuizioni) produsse le categorie, che guidano nella esperienza ogni uso dell'intelletto. Parimenti, possiamo aspettarci che la forma dei raziocinii, se si applica all'unità sintetica delle intuizioni giusta la regola delle categorie, conterrà l'origine di particolari concetti a priori, che noi possiamo denominare concetti puri della ragione o idee trascendentali, e che determineranno secondo principii l'uso dell'intelletto nel complesso dell'intera esperienza.

La funzione della ragione nelle sue inferenze consiste nell'universalità della conoscenza per concetti, e lo stesso raziocinio è un giudizio determinato a priori in tutto l'àmbito della sua condizione. La proposizione: «Caio è mortale», io potrei anche ricavarla semplicemente dalla esperienza per mezzo dell'intelletto. Se non che, io cerco un concetto, che contenga la condizione sotto la quale è dato il predicato (l'asserzione in generale) di questo giudizio (cioè, qui, il concetto dell'uomo); e dopo averlo sussunto sotto questa condizione, presa in tutta la sua estensione (tutti gli uomini sono mortali), io vengo quindi a determinare la conoscenza del mio oggetto (Caio è mortale).

Nella conclusione pertanto di un raziocinio noi restringiamo un predicato a un certo oggetto, dopo averlo prima, nella premessa maggiore, pensato in tutta la sua estensione sotto una certa condizione. Questa quantità intera dell'estensione in relazione a una tale condizione si dice l'universalità *(universalitas)*. Ad essa corrisponde, nella sintesi delle intuizioni, la totalità[1] *(universitas)* delle condizioni. Dunque, il concetto trascendentale della ragione non è altro che il concetto della totalità delle condizioni per un dato condizionato. Ora, poichè soltanto l'incondizionato rende possibile la totalità delle condizioni, e viceversa la totalità delle condizioni è sempre a sua volta incondizionata, un concetto razionale puro in generale può definirsi come il concetto dell'incondizionato, in quanto contiene un principio della sintesi del condizionato.

Ora, quante sono le specie di relazione che si rappresenta l'intelletto mediante le categorie, altrettanti anche saranno i concetti puri della ragione: si dovrà quindi cercare: 1) un incondizionato della sintesi categorica in un soggetto, 2) della sintesi ipotetica dei membri d'una serie, 3) della sintesi disgiuntiva delle parti in un sistema.

---

1 *Allheit oder Totalität*, che sono sinonimi.

Vi sono infatti altrettante specie di sillogismi, ciascuno dei quali, per mezzo di prosillogismi mette capo all'incondizionato; l'una al soggetto, che non è più a sua volta predicato; l'altra al presupposto, che non presuppone più altro; e la terza a un aggregato dei membri della divisione, al quale non occorre aggiunger altro per completare la divisione d'un concetto. Quindi i concetti razionali puri della totalità nella sintesi delle condizioni sono necessari per lo meno come problemi per spingere l'unità dell'intelletto, quanto è possibile, fino all'incondizionato, e sono fondati nella natura della ragione umana; quantunque, del rimanente, questi concetti trascendentali possano non avere *in concreto* un uso a essi adeguato, e non avere perciò altra utilità se non di mettere l'intelletto per la direzione, in cui il suo uso, mentre s'estende più largo che sia possibile, vien tuttavia ad essere perfettamente d'accordo con sè medesimo.

Ma, parlando qui della totalità delle condizioni e dell'incondizionato, come di titolo comune a tutti i concetti razionali, noi c'imbattiamo di nuovo in una espressione, di cui non possiamo fare a meno, ma che non possiamo nemmeno usare sicuramente a cagione dell'equivoco significato che essa ha acquistato per lungo abuso. La parola assoluto è una di quelle poche parole, che nel loro significato originario erano appropriate a un concetto, al quale nessun'altra parola della stessa lingua s'adatta precisamente, e la cui perdita, o, che è lo stesso, il cui uso ondeggiante non può quindi non cagionare anche la perdita dello stesso concetto; e di un concetto, il quale, poichè occupa tanto la ragione, non può venire a mancare senza grave inconveniente per tutti i giudizi[1] trascendentali. La parola assoluto oggi viene spesso usata per dire semplicemente che qualcosa vale di una cosa considerata in se stessa ed ha quindi un valore intrinseco. In questo senso «asso-

---

1 *Beurtheilung* è propriamente l'atto del giudicare (giudicamento) distinto dal giudizio che ne sarebbe l'effetto.

lutamente possibile» significherebbe quello che è possibile in se stesso *(interne)*, e che nel fatto è il meno che di un oggetto si possa dire. Al contrario, talvolta è anche adoperato per esprimere che qualcosa vale sotto ogni rapporto (illimitatamente), (per es. il potere assoluto); e assolutamente possibile in quest'altro significato sarebbe ciò che è possibile sotto ogni aspetto, sotto ogni rapporto; che è, per contro, il più che si possa dire della possibilità d'una cosa. Ora questi due significati si trovano bensì qualche volta insieme. Per es., ciò che intrinsecamente è impossibile, è anche sotto ogni rapporto, quindi assolutamente, impossibile. Ma, nel maggior numero dei casi, sono infinitamente lontani l'uno dall'altro; e dal fatto che qualcosa in se stesso è possibile io non posso in modo alcuno inferire che perciò sia possibile anche sotto ogni rapporto, e quindi assolutamente. Anzi, quanto alla necessità assoluta io dimostrerò in sèguito, che essa non dipende punto in tutti i casi dalla necessità interna, e che però non è lecito considerarla come sinonimo di questa. Una cosa, il cui contrario è intrinsecamente impossibile, è cosa il cui contrario è di certo impossibile sotto ogni rapporto, e quindi essa stessa assolutamente necessaria; ma io non posso reciprocamente da ciò che è assolutamente necessario inferire l'intrinseca impossibilità del suo contrario, che cioè la necessità assoluta delle cose sia una necessità intrinseca; giacchè in certi casi questa necessità interna è un'espressione affatto vuota, alla quale non possiamo unire il menomo concetto; laddove la necessità d'una cosa sotto tutti i rapporti (per tutto il possibile) reca in sè determinazioni al tutto particolari. Ora, poichè la perdita di un concetto di grande applicazione nella filosofia speculativa non può essere mai indifferente al filosofo, io spero che non gli riuscirà neppure indifferente la determinazione e la conservazione accurata dell'espressione, a cui il concetto è legato.

Io dunque mi servirò della parola assoluto in questo significato più ampio, e l'opporrò a quello, che ha solo un

valore relativo o sotto uno speciale riguardo, in quanto questo è ristretto a certe condizioni, e quello invece vale senza restrizione.

Ora il concetto razionale trascendentale non si riferisce mai se non alla totalità assoluta nella sintesi delle condizioni, e non finisce se non nell'incondizionato assolutamente o sotto ogni rapporto. La ragion pura infatti abbandona tutto all'intelletto, che si riferisce immediatamente agli oggetti dell'intuizione o piuttosto alla loro sintesi della immaginazione. E si riserva soltanto la totalità assoluta nell'uso dei concetti dell'intelletto, e cerca di portare l'unità sintetica, che è pensata nella categoria, fino all'assolutamente incondizionato. Si può quindi dire, questa, unità razionale dei fenomeni, come unità intellettuale quella, che esprime la categoria. La ragione adunque si riferisce solamente all'uso dell'intelletto, e non in quanto questo contiene il principio della esperienza possibile (giacchè la totalità assoluta delle condizioni non è un concetto adoperabile in un'esperienza, poichè nessuna esperienza è incondizionata), ma per prescrivergli la direzione verso una certa unità, di cui l'intelletto non ha nessun concetto, ma che mira a comporre tutti gli atti dell'intelletto concernenti ciascun oggetto in un tutto assoluto. Pertanto l'uso oggettivo dei concetti razionali puri è sempre trascendente, laddove quello dei concetti intellettuali puri, giusta la sua natura, dev'essere sempre immanente, limitandosi semplicemente alla esperienza possibile.

Intendo per idea un concetto necessario della ragione, al quale non è dato trovare un oggetto adeguato nei sensi. I nostri concetti puri razionali ora esaminati son dunque idee trascendentali. Essi son concetti della ragion pura; considerano infatti ogni conoscenza sperimentale come determinata da una totalità assoluta di condizioni. Non sono escogitati ad arbitrio, ma dati dalla natura della stessa ragione, e si riferiscono quindi necessariamente all'uso intero dell'intelletto. Essi infine sono trascendenti e sorpassano i limiti dell'esperienza, nella quale perciò non

può presentarsi un oggetto, che sia adeguato all'idea trascendentale. Quando si dice idea, si dice molto quanto all'oggetto (come oggetto dell'intelletto puro), ma molto poco quanto al soggetto (cioè rispetto alla sua realtà sotto una condizione empirica); poichè essa, come concetto del *maximum*, non può *in concreto* esser data mai in modo adeguato. Ora, poichè è proprio questo nel semplice uso speculativo della ragione tutto lo scopo, e l'approssimazione a un concetto, che poi all'atto pratico non può tuttavia esser mai raggiunto, è come se il concetto mancasse in tutto e per tutto, accade che, di un concetto di questa fatta, si dica: non è se non un'idea. Così si potrebbe dire: il tutto assoluto di tutti i fenomeni non è se non un'idea; poichè infatti non possiamo mai adombrarlo in un'immagine, esso rimane un problema senza soluzione. Al contrario, poichè nell'uso pratico dell'intelletto si ha da fare soltanto con una esecuzione secondo regole, l'idea della ragion pratica può sempre esser data realmente, se anche solo parzialmente *in concreto*, anzi essa è la condizione indispensabile di ogni uso pratico della ragione. La sua attuazione è bensì limitata sempre e difettosa, ma non dentro limiti determinabili, e però sotto l'influsso del concetto di una perfezione assoluta. Ond'è che l'idea pratica è sempre altamente feconda e rispetto alle azioni reali impreteribilmente necessaria. In essa la ragion pura ha fin la causalità di recare in atto realmente ciò che il suo concetto contiene; e però della saggezza non si può, quasi per dispregio, dire: essa non è se non un'idea; ma, appunto per ciò che essa è l'idea dell'unità necessaria di tutti gli scopi possibili, bisogna che essa serva di regola a ogni pratica, a titolo di condizione originaria, almeno restrittiva.

Ora, sebbene noi dei concetti trascendentali della ragione dobbiamo dire che non sono se non idee, tuttavia non avremo in alcun modo a ritenerli superflui e nulli. Se infatti per mezzo di essi nessun oggetto può essere determinato, essi nondimeno possono in fondo e quasi di

nascosto servire all'intelletto da canone nell'estendere e render coerente il suo uso; ond'esso bensì non conosce alcun oggetto più che non lo conoscerebbe coi suoi concetti, ma in questa stessa conoscenza è diretto meglio, e più in là. Per tacere che probabilmente esse possono renderci possibile un passaggio dai concetti della natura a quelli morali, e procurare in tal modo alle idee morali stesse una specie di sostegno e un nesso con le conoscenze speculative della ragione. Su tutto ciò occorre attendere la spiegazione in quel che segue.

Ma, conformemente al nostro scopo, lasciamo qui da parte le idee pratiche, e consideriamo quindi la ragione soltanto nel suo uso speculativo, e, più strettamente ancora, solo in quello trascendentale. Qui ora ci tocca di battere la stessa via, che prendemmo sopra, nella deduzione delle categorie: esaminare cioè la forma logica della conoscenza razionale, e vedere se mai così la ragione non divenga anche una fonte di concetti per riguardare gli oggetti in sè come determinati sinteticamente a priori rispetto ad una o ad un'altra funzione della ragione.

La ragione, considerata come facoltà di una certa forma logica della conoscenza, è la facoltà di dedurre, cioè di giudicare mediatamente (mediante la sussunzione della condizione di un giudizio possibile sotto la condizione d'un giudizio dato). Il giudizio dato è la regola universale (premessa maggiore, *major*). La sussunzione della condizione d'un altro giudizio possibile sotto la condizione della regola è la premessa minore *(minor)*. Il giudizio reale, che enuncia l'asserzione della regola nel caso sussunto, è la conseguenza *(conclusio)*. La regola, cioè, esprime qualche cosa di universale in una certa condizione. Ora, la condizione della regola ha luogo in un caso che ci sta innanzi. Ciò dunque che in quella condizione valeva universalmente, è da ritenersi valido anche nel caso presente (che porta in sè questa condizione). Si vede agevolmente, che la ragione giunge a una conoscenza attraverso atti dell'intelletto, che costituiscono una serie di condizioni. Se io non

arrivo alla proposizione: « tutti i corpi sono mutevoli », se non movendo dalla conoscenza più remota (in cui non c'è ancora il concetto di corpo, ma che ne contiene nondimeno la condizione): « ogni composto è mutevole »; e da questa passo a un'altra più prossima, che sta nella condizione della prima: « i corpi sono composti »; e da questa ancora a una terza, che unisce oramai la conoscenza remota (mutevole) con la presente: « dunque, i corpi sono mutevoli »; io sono giunto a una conoscenza (conclusione) attraverso una serie di condizioni (premesse). Ora, ogni serie, di cui è dato l'esponente (del giudizio categorico o ipotetico), si può continuare; e però l'operazione stessa della ragione conduce alla *ratiocinatio polysyllogistica*, che è una serie di sillogismi, la quale può essere continuata per una lunghezza indefinita, o dalla parte delle condizioni *(per prosyllogismos)* o da quella del condizionato *(per episyllogismos)*.

Ma si scorge subito, che la catena o serie dei prosillogismi, ossia delle conoscenze proseguite dalla parte dei principii o delle condizioni di una conoscenza data, in altre parole: la serie ascendente dei sillogismi si deve comportare verso la facoltà della ragione altrimenti che la serie discendente, ossia la progressione della ragione dalla parte del condizionato per episillogismi. Infatti, poichè nel primo caso la conoscenza *(conclusio)* non è data se non come condizionata, non si può giungere ad essa per mezzo della ragione altrimenti che nel presupposto almeno che sian dati dalla parte delle condizioni tutti i membri della serie (totalità nella serie delle premesse), giacchè soltanto in questo presupposto il giudizio di cui si tratta è possibile a priori; al contrario, dalla parte del condizionato o delle conseguenze, non si concepisce se non una serie in divenire, e non già una serie tutta presupposta o data, e però solo un processo potenziale. Se pertanto una conoscenza si considera come condizionata, la ragione è costretta a riguardare la serie delle condizioni in linea ascendente come completa e data nella sua totalità. Ma, se questa stessa conoscenza viene intanto considerata

come condizione di altre conoscenze, che, l'una sotto l'altra, costituiscono una serie di conseguenze in linea discendente, allora la ragione può essere del tutto indifferente quanto questo processo si estenda *a parte posteriori*, e persino se la totalità di questa serie sia possibile; giacchè essa non ha bisogno di una serie tale per la conclusione che ha innanzi a sè, essendo questa già sufficientemente determinata e assicurata in forza de' suoi principii *a parte priori*. Ora, può darsi che dalla parte delle condizioni la serie delle premesse abbia un Primo come condizione suprema, e può darsi che no, e però *a parte priori* sia senza limiti; in ogni caso essa deve sempre contenere la totalità delle condizioni, anche ammesso che noi non si possa giunger mai ad abbracciarla, e la serie intera dev'essere vera incondizionatamente, se il condizionato, che si considera come una conseguenza da essa derivante, deve valere per vero. È questa una esigenza della ragione, che presenta la sua conoscenza come determinata a priori e necessaria o in se stessa, e allora non ha bisogno di alcun principio, o, se derivata, come membro d'una serie di principii, che alla sua volta è vera in modo incondizionato.

SEZIONE TERZA

Sistema delle idee trascendentali.

Qui noi non abbiamo da fare con una dialettica logica, che astrae da ogni contenuto della conoscenza e scopre unicamente la falsa apparenza nella forma di un raziocinio; ma con una dialettica trascendentale, che deve del tutto a priori contenere l'origine di certe conoscenze provenienti dalla ragion pura e di concetti dedotti, il cui oggetto non può esser dato punto empiricamente, e che pertanto sono affatto fuori della facoltà dell'intelletto puro. Dalla relazione naturale, che l'uso trascendentale della nostra conoscenza così nei sillogismi come nei giudizi, deve avere

con l'uso logico, noi abbiamo concluso, che non si danno se non tre specie di sillogismi dialettici, che si riferiscono alla triplice specie di sillogismi, onde la ragione, movendo da principii, può arrivare a conoscenze, e che tutto l'ufficio loro è di salire dalla sintesi condizionata, a cui l'intelletto resta sempre legato, a una sintesi incondizionata, che esso non può mai raggiungere.

Ora, quel che c'è di universale in tutte le relazioni, che possono avere le nostre rappresentazioni, è: 1) la relazione al soggetto, 2) la relazione agli oggetti, e agli oggetti o come fenomeni o come termini del pensiero in generale. Se si fonde questa suddivisione con la precedente, ogni relazione di rappresentazioni, di cui noi possiamo formarci o un concetto o un'idea, è triplice: 1) relazione al soggetto, 2) relazione al molteplice dell'oggetto fenomenico, 3) a tutte le cose in generale.

Ora, tutti i concetti puri in generale hanno che fare con l'unità sintetica delle rappresentazioni, ma i concetti della ragion pura (idee trascendentali) con l'unità sintetica incondizionata di tutte le condizioni in generale. Per conseguenza, tutte le idee trascendentali si possono ridurre sotto tre classi, di cui la prima comprende l'assoluta (incondizionata) unità del soggetto pensante, la seconda l'assoluta unità della serie delle condizioni del fenomeno, la terza l'assoluta unità della condizione di tutti gli oggetti del pensiero in generale.

Il soggetto pensante è l'oggetto della Psicologia; il complesso di tutti i fenomeni (il mondo), l'oggetto della Cosmologia; e la cosa, che contiene la condizione suprema della possibilità di tutto ciò che può esser pensato (l'essenza di tutte le essenze), l'oggetto della Teologia. La ragion pura dunque fornisce l'idea per una dottrina trascendentale dell'anima *(psychologia rationalis)*, per una scienza trascendentale del mondo *(cosmologia rationalis)*, e, infine, anche per una conoscenza trascendentale di Dio *(theologia trascendentalis)*. Lo stesso semplice disegno di una o dell'altra di queste scienze non proviene punto dal-

l'intelletto, quand'anche esso si unisca al più elevato uso logico della ragione, ossia a tutti i raziocinii immaginabili per spingersi da uno de' suoi oggetti (fenomeno) a tutti gli altri, fino ai membri più remoti della sintesi empirica; ma è unicamente un puro e schietto prodotto o problema della ragion pura.

Nel capitolo seguente sarà esposto esaurientemente quanti modi dei concetti razionali puri stanno sotto questi tre titoli di tutte le idee trascendentali. Essi seguono il filo conduttore delle categorie. Infatti, la ragion pura non si riferisce mai direttamente agli oggetti, ma ai concetti intellettuali dei medesimi. Così soltanto nella trattazione completa si può chiarire anche come la ragione, per mezzo dell'uso sintetico appunto della stessa funzione, di cui essa si serve pel sillogismo categorico, è destinata a pervenire necessariamente al concetto dell'unità assoluta del soggetto pensante; come il procedimento logico usato nei sillogismi ipotetici deve trarsi dietro necessariamente l'idea dell'assolutamente incondizionato in una serie di condizioni date; e, infine, la semplice forma del sillogismo disgiuntivo, a sua volta, il più alto concetto razionale di un'essenza di tutte le essenze; pensiero, che a prima vista pare straordinariamente paradossale.

Di queste idee trascendentali propriamente non è possibile una deduzione oggettiva, come quella che noi potemmo fornire delle categorie. Perchè in realtà esse non hanno nessuna relazione con un oggetto qualunque ad esse adeguato, che possa esser dato, appunto perchè esse non sono se non idee. Ma una deduzione soggettiva di esse dalla natura della nostra ragione noi potevamo bensì intraprenderla, ed è quella che è stata anche fatta in questo capitolo.

Facilmente si vede che la ragion pura non ha altro scopo che la totalità assoluta della sintesi dalla parte delle condizioni (o di inerenza o di dipendenza o di concorrenza), e che non ha che fare con la compiutezza assoluta dalla parte del condizionato. Infatti, ha bisogno solo

di quella, per presupporre la serie intera delle condizioni e per darla quindi a priori all' intelletto. Ma, se una condizione è data compiutamente (e incondizionatamente), non c' è più bisogno di un concetto razionale rispetto alla continuazione della serie; giacchè l' intelletto fa ciascun passo in giù, dalla condizione al condizionato, per se stesso. Sicchè le idee trascendentali servono solo a salire nella serie delle condizioni fino all' incondizionato, ossia ai principii. Ma, quanto al discendere al condizionato, vi ha bensì un uso logico largamente esteso, che la nostra ragione fa delle leggi dell' intelletto, ma non un uso trascendentale: e se noi ci facciamo un' idea della totalità assoluta d'una tale sintesi (del *progressus*), per es. della serie intera di tutti i cangiamenti futuri del mondo, questo non è altro che un ente di ragione *(ens rationis)*, che non è pensato se non arbitrariamente, e non è presupposto dalla ragione necessariamente. Infatti, per la possibilità del condizionato si presuppone bensì la totalità delle sue condizioni, ma non già delle sue conseguenze. Un tal concetto, dunque, non è una di quelle idee trascendentali, di cui qui dobbiamo unicamente occuparci.

Infine, si scorge anche, che tra le stesse idee trascendentali si manifesta una certa connessione e unità, e che la ragion pura mercè di esse riduce tutte le conoscenze in un sistema. Procedere dalla conoscenza di se stesso (dell'anima), alla conoscenza del mondo, e attraverso di questa all' Ente supremo, è un processo così naturale, che pare simile al progresso logico della ragione dalle premesse alle conseguenze[1]. Ora, se qui si celi in fondo realmente

[1] La metafisica ha lo scopo peculiare d' indagare tre sole idee: Dio, la libertà e la immortalità, in modo che il secondo concetto, unito col primo, deve condurre al terzo come conseguenza necessaria. Tutto il resto, di cui si occupa questa scienza, le serve soltanto di mezzo, per giungere a coteste idee e alla loro realtà. Essa non ne ha bisogno in servizio della scienza della natura, ma per andare al di là della natura. Per chi le approfondisce, la teologia, la morale e, per l'unione di entrambe, la religione, quindi i fini supremi della nostra esistenza, dipendono semplicemente dal potere speculativo della ragione e da nient'altro. In una rappresentazione sistematica di quelle idee l'ordine già

un'affinità del genere di quella tra progresso logico e progresso trascendentale, è un'altra questione, la cui soluzione bisogna attendere dal séguito di queste ricerche. Noi abbiamo preliminarmente ottenuto già il nostro scopo, poichè quei concetti trascendentali della ragione, che ordinariamente, nelle teorie dei filosofi, si mescolano fra altri concetti, senza che costoro li distinguano mai convenientemente dai concetti intellettuali, noi li abbiamo sottratti alla loro ambigua posizione, ne abbiamo assegnato l'origine e quindi insieme il numero determinato, oltre il quale non ve ne può essere uno di più, e li abbiamo potuti rappresentare in una connessione sistematica, onde vien segnato e limitato un campo particolare per la ragion pura.

---

dato, come ordine sintetico, sarebbe il più adatto; ma nella elaborazione, che deve di necessità precederle, l'ordine analitico, che è l'inverso del precedente, sarà più appropriato allo scopo di procedere da ciò che l'esperienza ci fornisce immediatamente, la dottrina dell'anima, alla dottrina del mondo e fino quindi alla conoscenza di Dio, per eseguire il nostro grande disegno. *(N. di K. nella 2ª edizione.)*

LIBRO II

DEI RAZIOCINII DIALETTICI DELLA RAGION PURA

Si può dire che l'oggetto di un'idea meramente trascendentale sia qualcosa, di cui non si ha un concetto, benchè questa idea la ragione la produca affatto necessariamente secondo le sue leggi originarie. Giacchè, in realtà, anche di un oggetto, che dev'essere adeguato alle esigenze della ragione, non è possibile un concetto intellettuale, che cioè possa essere mostrato e reso intuibile in una esperienza possibile. Tuttavia ci si esprimerebbe meglio, e con pericolo minore d'esser fraintesi, se si dicesse, che noi dell'oggetto, che corrisponde ad un'idea, non possiamo avere una conoscenza, sebbene se ne possa avere un concetto problematico.

Ora la realtà trascendentale (soggettiva) dei concetti razionali puri riposa almeno su ciò, che noi siamo condotti a tali idee da un raziocinio necessario. Ci saranno dunque raziocinii, che non contengono nessuna premessa empirica, e mediante i quali da qualcosa, che conosciamo, ne deduciamo qualcos'altro, di cui pur non abbiamo nessun concetto, e al quale nondimeno per una inevitabile apparenza attribuiamo una realtà oggettiva. Raziocinii siffatti, rispetto al loro risultato, son dunque da dire sofismi, anzi che sillogismi, quantunque per la loro origine possano anche portare l'ultimo nome, poichè essi non sorgono per finzione od a caso, ma derivano dalla natura della ragione. Sono sofisticazioni, non dell'uomo, bensì della stessa ragion pura, dalle quali il più savio degli uomini non può liberarsi, e magari a gran fatica potrà prevenire l'errore, ma senza sottrarsi mai all'apparenza che incessantemente lo insegue e si prende giuoco di lui.

Di questi raziocinii dialettici ve ne ha dunque solo tre specie, tante quante sono le idee, alle quali fan capo le loro conclusioni. Nel raziocinio della prima classe dal concetto trascendentale del soggetto, che esclude ogni molteplicità, concludo all'assoluta unità di questo stesso soggetto, di cui, in questo modo, non ho alcuna specie di concetto. Questo raziocinio dialettico io lo chiamerò paralogismo trascendentale. La seconda classe dei raziocinii sofistici si fonda sul concetto trascendentale dell'assoluta totalità della serie delle condizioni di un fenomeno dato in generale; e dal fatto che io posseggo sempre un concetto in se stesso contraddittorio dell'unità sintetica incondizionata della serie da una parte, inferisco la legittimità dell'unità dalla parte opposta, unità di cui neppur io ho un concetto. Lo stato della ragione in questi raziocinii dialettici sarà da me denominato antinomia della ragion pura. Infine, nella terza specie di raziocinii sofistici, dalla totalità delle condizioni per pensare gli oggetti in generale, in quanto essi mi possono esser dati, concludo all'unità sintetica assoluta di tutte le condizioni della possibilità delle cose in generale; ossia da cose, che io per il loro semplice concetto trascendentale, non conosco, concludo a un'essenza di tutte le essenze, che per mezzo di un concetto trascendentale conosco ancor meno, e della cui necessità incondizionata non posso farmi nessun concetto. Questo raziocinio trascendentale chiamerò ideale della ragion pura.

CAPITOLO I

DEI PARALOGISMI DELLA RAGION PURA.

Il paralogismo logico consiste nella falsità formale d'un raziocinio, sia del resto qualsivoglia il suo contenuto. Ma un paralogismo trascendentale ha un principio trascenden-

tale per concludere falsamente quanto alla forma. In tal modo un simile raziocinio erroneo avrà nella natura della ragione umana il suo principío, e recherà in sè una illusione inevitabile, benchè non insolubile.

Veniamo ora a un concetto, che sopra, nella lista generale dei concetti trascendentali, non è stato indicato, ma si deve tuttavia aggiungere al conto, senza perciò modificare menomamente e dare per difettosa quella tavola. Questo è il concetto, o, se si preferisce, il giudizio: «Io penso». Ma è facile accorgersi, che esso è il veicolo di tutti i concetti in generale, e però anche dei concetti trascendentali, sicchè è sempre compreso in questi, ed è quindi altrettanto trascendentale, ma non può avere alcun titolo particolare, poichè serve soltanto a presentare ogni pensiero come appartenente alla coscienza. Intanto, per quanto puro sia anche dall'elemento empirico (impressione dei sensi), ci serve sempre a distinguere due specie di oggetti secondo la natura della nostra facoltà rappresentativa. Io, come pensante, sono un oggetto del senso interno, e mi chiamo anima. Ciò che è oggetto del senso esterno, si dice corpo. Pertanto la espressione Io, come essere pensante, designa già l'oggetto della psicologia, che può dirsi la dottrina razionale dell'anima, quando io dell'anima non voglio sapere più oltre di quanto, indipendentemente dall'esperienza (che mi determina più precisamente e *in concreto*), può essere dedotta da questo concetto dell'Io presente in ogni pensiero.

Ora la dottrina razionale dell'anima è realmente una impresa di questo genere; giacchè, se il minimo elemento empirico del mio pensiero, se una qualunque percezione particolare del mio stato interno si mescolasse tra i principii conoscitivi di questa scienza, essa non sarebbe più una dottrina razionale, ma empirica dell'anima. Noi ci troviamo, dunque, innanzi a una pretesa scienza edificata sull'unica proposizione «Io penso», della quale ora possiamo, con tutta opportunità e in conformità della natura d'una filosofia trascendentale, indagare il principio o il

non principio[1]. Non bisogna qui arrestarsi al fatto, che io pure in tale proposizione, che esprime la percezione di se stesso, ho una esperienza interna, e che quindi la psicologia razionale, che vi è sopra edificata, non è mai pura, ma fondata in parte su un principio empirico. Infatti, questa percezione interna non è altro che la semplice appercezione «Io penso»; la quale rende possibili tutti i concetti stessi trascendentali, nei quali si viene a dire: Io penso la sostanza, la causa, ecc. Giacchè l'esperienza interna in generale, e la sua possibilità, o la percezione in generale e il rapporto di essa con altra percezione, senza che ne sia data empiricamente una differenza particolare e una determinazione, non può esser considerata come conoscenza empirica, ma dev'esser considerata come conoscenza dell'empirico in generale, e rientra nella ricerca della possibilità di ogni esperienza; ricerca, che è senza dubbio trascendentale. Il menomo oggetto della percezione (per es., solo piacere o dispiacere), che s'aggiungesse alla rappresentazione generale dell'autocoscienza, cangerebbe tosto la psicologia razionale in empirica.

«Io penso» è, dunque, l'unico testo della psicologia razionale, dal quale essa deve sviluppare tutta quanta la sua scienza. Si vede bene, che questo pensiero, se deve esser riferito a un oggetto (me stesso), non può importare se non predicati trascendentali di esso; poichè il minimo predicato empirico guasterebbe la purezza razionale e l'indipendenza della scienza da ogni esperienza.

Ma noi qui dovremo seguire semplicemente il filo conduttore delle categorie; soltanto, poichè qui a principio è data una cosa, l'Io come essere pensante, senza alterare l'ordine sopra assegnato delle categorie tra loro, come sono state presentate nella loro tavola, cominciamo qui tuttavia dalla categoria di sostanza, per la quale una cosa è rappresentata in se stessa, e così rifaremo all'inverso la serie di esse categorie. La topica della psicologia

---

[1] *Grund oder Ungrund*, cioè, se ha o no un principio.

razionale, da cui tutto il resto, che vi può esser compreso, deve ricavarsi, è pertanto la seguente:

1.
L'anima è
sostanza

2.
per la sua qualità
semplice;

3.
nei tempi diversi, in cui essa esiste, numericamente identica, cioè, *unità* (non molteplicità);

4.
in relazione
con oggetti *possibili* nello spazio [1].

Da questi elementi derivano tutti i concetti della psicologia pura unicamente per composizione, e senza conoscere menomamente un altro principio. Questa sostanza, semplicemente in quanto oggetto del senso interno, dà il concetto della *immaterialità*; in quanto sostanza semplice, quello di *incorruttibilità*; l'identità di essa in quanto sostanza intellettuale dà la *personalità*; tutti e tre questi elementi insieme la *spiritualità*; la relazione con gli oggetti dello spazio dà il *commercio* coi corpi; quindi essa ci rappresenta la sostanza pensante come il principio della vita nella materia, ossia come l'anima *(anima)* e come il principio dell'*animalità*; e, limitata alla spiritualità, l'*immortalità*.

Ora a questo fan capo quattro paralogismi di psicologia trascendentale, che falsamente vien ritenuta come una

---

[1] Il lettore, che da queste espressioni nella loro astrazione trascendentale non indovinerà tanto facilmente il loro senso psicologico, e perchè l'ultimo attributo dell'anima appartenga alla categoria dell'*esistenza*, troverà tutto ciò chiarito e giustificato sufficientemente in quel che segue. Del resto, per le espressioni latine, che contro il gusto del buono stile si sono introdotte in luogo delle equivalenti tedesche, in questa sezione come anche in tutta l'opera, posso a mia scusa addurre, che io ho proferito rinunziare un po' all'eleganza della lingua, anzi che render difficile l'uso scolastico con la più piccola oscurità. *(N. di K.)*

scienza della ragion pura intorno alla natura del nostro essere pensante. A fondamento di essa noi non possiamo porre altro che la rappresentazione semplice e per se stessa vuota affatto di contenuto: Io; della quale non si può dire che sia un concetto, ma una semplice coscienza, che accompagna tutti i concetti. Per questo Io o Egli o Quello (la cosa), che pensa, non ci si rappresenta altro che un soggetto trascendentale dei pensieri $= x$, che non vien conosciuto se non per mezzo dei pensieri, che sono suoi predicati, e di cui noi non possiamo aver astrattamente mai il minimo concetto; e per cui quindi ci avvolgiamo in un perpetuo circolo, dovendoci già servir sempre della sua rappresentazione per giudicar qualche cosa di esso: inconveniente, che non è da esso separabile, poichè la coscienza in sè non è una rappresentazione, che distingua un oggetto particolare, bensì una forma della rappresentazione in generale, in quanto dev'esser detta conoscenza: giacchè di essa posso dire soltanto, che per suo mezzo io penso qualunque cosa.

Ma a principio deve pur sembrare strano, che la condizione, in cui in generale io penso, e che perciò è semplicemente costituzione del mio soggetto, debba insieme valere per tutto ciò che pensa; e che noi possiamo, sopra una proposizione che pare empirica, arrogarci di fondare un giudizio apodittico e universale, cioè: tutto ciò, che pensa, è così costituito come dice in me l'oracolo dell'autocoscienza. Ma la causa di questo risiede in ciò, che noi alle cose dobbiamo necessariamente attribuire a priori tutte le proprietà, che costituiscono le condizioni in cui soltanto le pensiamo. Ora, d'un essere pensante io non posso avere la minima rappresentazione per mezzo di una esperienza esterna, sibbene soltanto per mezzo dell'autocoscienza. Oggetti siffatti, adunque, non son altro che il trasferimento di questa mia coscienza ad altre cose, che soltanto così sono rappresentate come esseri pensanti. La proposizione: Io penso, qui per altro non viene assunta se non problematicamente: non in quanto essa può impor-

tare una percezione della mia esistenza (il cartesiano *cogito, ergo sum*), ma per la sua semplice possibilità, per vedere quali proprietà da una proposizione così semplice possono derivare al soggetto (esista poi esso, o no).

Se, a fondamento della conoscenza razionale pura dell'essere pensante in generale, ci fosse più del *cogito*; se noi chiamassimo in aiuto le osservazioni sul giuoco dei nostri pensieri e sulle leggi naturali del soggetto pensante, che se ne possono desumere, allora ne verrebbe una psicologia empirica, che sarebbe una specie di fisiologia del senso interno, e probabilmente potrebbe servire a spiegare i fenomeni di esso, non mai per altro a manifestare proprietà, che (come quelle del semplice) non appartengono punto alla esperienza possibile, nè ad insegnarci apoditticamente dell'essere pensante in generale qualcosa che concernesse la sua natura; non sarebbe insomma una psicologia razionale.

Ora, poichè la proposizione «Io penso» (presa problematicamente) contiene la forma d'ogni giudizio dell'intelletto in generale, e, come lor veicolo, accompagna tutte le categorie, egli è chiaro, che i raziocinii, che vi si fondano, possono comprendere un uso meramente trascendentale dell'intelletto, uso che esclude ogni mescolanza d'esperienza, e del cui processo, giusta quanto abbiamo sopra dimostrato, non possiamo farci in precedenza nessun concetto utile. Noi lo seguiremo con occhio critico per tutti i predicamenti della psicologia pura [1]; pure, per amor di brevità, faremo procedere il suo esame in una continuazione ininterrotta.

Anzi tutto, la seguente osservazione generale può fermare meglio la nostra attenzione su questa specie di raziocinio. Io non conosco un oggetto qual si sia semplicemente pensando, ma solo determinando un'intuizione data

[1] Invece di quel che segue, da questo punto alla fine del presente capitolo (ossia alla fine di questo volume della nostra traduzione), nella 1ª edizione c'era un'esposizione e una critica dei *Paralogismi della ragion pura*, molto più ampia e particolareggiata: che noi daremo in *Appendice*, II.

rispetto alla unità della coscienza, in cui ogni pensiero consiste. Sicchè io non conosco me stesso pel fatto che sono cosciente di me come pensante, ma se son cosciente dell'intuizione di me stesso rispetto alla funzione del pensiero. Tutti i modi dell'autocoscienza nel pensiero in sè non sono quindi concetti intellettuali di oggetti (categorie), ma mere funzioni logiche, che non danno a conoscere nessun oggetto, e però nè anche me stesso quale oggetto. L'oggetto non è la coscienza del Me determinante, ma soltanto quella del Me determinabile, ossia della mia intuizione interna (in quanto il molteplice di essa può essere unificato conformemente alla condizione generale dell'unità dell'appercezione nel pensiero).

1) Ora in tutti i giudizi io son sempre il soggetto determinante di quella relazione, che costituisce il giudizio. Ma che Io, che penso, nel pensiero debba valer sempre come soggetto e come qualcosa, che non è considerato come annesso al pensiero semplicemente come un predicato, questa è una proposizione apodittica e anche identica; ma essa non significa che io, come oggetto, sia un essere sussistente per me stesso, o una sostanza. Quest'altra proposizione va molto più in là, e richiede quindi per di più dati, che nel pensiero non si trovano punto, più forse (in quanto considero il pensante semplicemente come tale) che io non ne troverò mai (nel pensiero).

2) Che l'Io dell'appercezione, quindi, in ogni pensiero, sia un che di singolare, che non possa esser risoluto in una pluralità di soggetti, e che designi perciò un soggetto logicamente semplice, è già nel concetto del pensiero, sicchè viene ad essere una proposizione analitica; ma essa non significa, che l'Io pensante sia una sostanza semplice; che sarebbe una proposizione sintetica. Il concetto della sostanza si riferisce sempre a intuizioni, che in me non possono essere altrimenti che sensibili, e però son al tutto fuori del campo dell'intelletto e del suo pensiero, che pure è il solo pensiero, del quale qui propriamente si

parla, quando si dice che l'Io nel pensiero è semplice. Ci sarebbe anche da meravigliarsi se ciò che richiede del resto tanto apparato, per distinguere in ciò, che ci fornisce la intuizione, quel che vi è come sostanza, e sovratutto per vedere se questa sia semplice (come nelle parti della materia), qui mi fosse dato così direttamente nella più povera rappresentazione tra tutte, quasi come per una rivelazione.

3) La proposizione dell'identità di me stesso in tutto il molteplice di cui ho coscienza, è parimenti implicita negli stessi concetti, e però analitica; ma questa identità del soggetto, di cui, in tutte le sue rappresentazioni, posso aver coscienza, non concerne l'intuizione di esso, ond'egli m'è dato come oggetto, nè può quindi significare l'identità della persona, per cui s'intende la coscienza dell'identità della sua propria sostanza come essere pensante in ogni cangiamento del suo stato; per dimostrarla, non gioverebbe la semplice analisi della proposizione: « Io penso », ma sarebbero necessari vari giudizi sintetici, fondati sull'intuizione data.

4) Che io distingua la mia propria esistenza, come di un essere pensante, da altre cose fuor di me (a cui appartiene anche il mio corpo), è bene del pari una proposizione analitica; le altre cose infatti son tali in quanto le penso distinte da me. Ma, se questa coscienza di me stesso senza cose fuori di me, onde mi son date rappresentazioni, sia punto possibile, e quindi se io possa esistere semplicemente come essere pensante (senza esser uomo), con ciò io non lo so.

Con l'analisi, dunque, della coscienza di me stesso nel pensiero in generale rispetto alla coscienza di me stesso come oggetto, non si fa il minimo guadagno. La spiegazione logica del pensiero in generale è considerata a torto come una determinazione metafisica dell'oggetto.

Un grande scoglio, anzi il solo, contro tutta la nostra critica ci sarebbe, se si desse una possibilità di dimostrare a priori, che tutti gli esseri pensanti sono in sè sostanze

semplici, e che come tali perciò (che è una conseguenza dello stesso principio) recano in sè inscindibilmente una personalità, e han coscienza della loro esistenza separata da ogni materia. Perchè, a questo modo, noi avremmo fatto un passo al di là del mondo sensibile, saremmo entrati nel campo dei noumeni; e allora nessuno ci potrebbe più negare il diritto di estenderci in esso più oltre, di fabbricarvi, e ciascuno secondo il favore della sua buona stella, prendervi stanza. La proposizione, infatti, « ogni essere pensante come tale è sostanza semplice », è una proposizione sintetica a priori, poichè, in primo luogo, sorpassa il concetto che è posto a base di essa, e al pensiero in generale aggiunge la maniera d'esistenza; e, in secondo luogo, a quel concetto unisce un predicato (della semplicità), che non può esser dato di certo in veruna esperienza. Così le proposizioni sintetiche a priori non sarebbero fattibili e ammissibili soltanto, come noi abbiamo affermato, rispetto ad oggetti di esperienza possibile, e come principii della possibilità della stessa esperienza, ma potrebbero riferirsi anche alle cose in generale, e in se stesse; conseguenza che darebbe e imporrebbe fine a tutta questa critica, e obbligherebbe a contentarsi dell'antico. Se non che il pericolo non è così grave, se si guarda la cosa più da vicino.

Nel procedimento della psicologia razionale regna un paralogismo, che è esposto nel raziocinio seguente:

Ciò che non può esser pensato altrimenti che come soggetto, non esiste altrimenti che come soggetto, e però è sostanza.

Ora un essere pensante, considerato semplicemente come tale, non può esser pensato altrimenti che come soggetto.

Dunque, esso esiste anche soltanto come tale, cioè come sostanza.

Nella maggiore si parla di un essere, che può esser pensato in generale sotto ogni aspetto, e quindi anche come può esser dato nella intuizione. Ma nella minore si parla

soltanto dello stesso essere, in quanto esso stesso si considera come soggetto soltanto relativamente al pensiero e all'unità della coscienza, non già a un tempo in rapporto alla intuizione, ond'esso vien dato al pensiero come oggetto. La conclusione, dunque, è dedotta *per sophisma figurae dictionis*, e però in forza d'un sillogismo fallace[1].

Che questa riduzione del celebre argomento a un paralogismo sia perfettamente esatta, si scorge chiaramente, se si vuol qui rivedere l'Osservazione generale alla rappresentazione sistematica dei principii, nonchè il capitolo sui noumeni, dov'è stato dimostrato che il concetto di una cosa, la quale per se stessa può esistere come soggetto ma non come semplice predicato, non importa punto una realtà oggettiva; che cioè non è dato sapere, se gli possa convenire dove che sia un oggetto, poichè non si scorge la possibilità d'un tal modo di esistere; e, insomma, che esso non ci dà nulla a conoscere. Se, dunque, sotto il nome di sostanza esso deve indicare un oggetto che può essere dato; se esso deve diventare una conoscenza; allora occorre che gli stia a base una intuizione permanente, quale condizione imprescindibile della realtà oggettiva d'un concetto, ossia ciò, in cui solo l'oggetto è dato. Ora noi non abbiamo nell'intuizione interna proprio nulla di permanente, giacchè l'Io non è se non la coscienza del mio pensiero; e però, se noi vogliamo starcene semplicemente al pensiero, ci manca anche la condizione necessaria per applicare al Me, come essere pensante, il concetto di sostanza,

---

1 Il pensiero nelle due premesse è preso in significato affatto diverso: nella maggiore, in quanto si riferisce a un oggetto in generale (quindi, come può esser dato nell'intuizione); nella minore, invece, solo qual esso è in relazione con l'autocoscienza, dove dunque non si pensa più a un oggetto, ma si rappresenta soltanto la relazione a sè come soggetto (come forma del pensiero). Nella prima si parla di cose, che non possono esser pensate se non come soggetti; nella seconda invece non di c o s e, ma del p e n s i e r o (astraendo da ogni oggetto), in cui l'Io serve sempre di soggetto alla coscienza; quindi nel sillogismo io non posso concludere: io non posso esistere se non come soggetto; ma soltanto: io, nel pensiero della mia esistenza, non posso servirmi di me se non come del soggetto del giudizio: che è una proposizione identica, che non dice assolutamente nulla circa il modo della mia esistenza. *(N. di K.)*

ossia di soggetto per sè sussistente; e la semplicità annessavi della sostanza, vien meno del tutto con la realtà oggettiva di questo concetto e si riduce a una semplice unità qualitativa logica dell'autocoscienza nel pensiero, sia per altro, il soggetto composto o no.

CONFUTAZIONE DELL'ARGOMENTO DI MENDELSSOHN[1] DELLA PERMANENZA DELL'ANIMA

Questo acuto filosofo notò subito nel comune argomento per cui si vuol dimostrare che l'anima (ammesso che sia un essere semplice) non può cessar di essere per decomposizione, un'insufficienza rispetto allo scopo di assicurarne sopravvivenza necessaria, poichè si potrebbe anche ammettere una cessazione della sua esistenza per estinzione. Nel suo *Fedone*, dunque, tentò di rimuoverne questa debolezza, che ne sarebbe un vero annientamento, confidando di dimostrare che un essere semplice non possa assolutamente cessar di essere perchè, — non potendo esso venire sminuito e a poco a poco, quindi, perder qualche cosa della sua esistenza, e così pian piano esser ridotto in nulla (poichè esso non ha in sè parti, e quindi nè anche molteplicità) — tra l'istante, in cui è, e quello, in cui non è più, non ci dovrebbe assolutamente essere alcun tempo, che è impossibile. — Se non che, egli non badò, che, se anche accordiamo all'anima questa natura semplice, onde non contenga una molteplicità di elementi gli uni fuori degli altri, e quindi una quantità estensiva, tuttavia non le si può negare, come a nessun altro esistente, una quantità intensiva, cioè un grado di realtà rispetto a tutte le sue facoltà, anzi, in generale, a tutto ciò che ne costituisce l'esistenza; grado che può diminuire per infiniti gradi

1 Mosè Mendelssohn, n. a Dessau nel 1729, m. a Berlino nel 1786. Kant si riferisce al suo dialogo *Phädon od. über die Unsterblichkeit der Seele*, Berlin, 1766.

sempre più piccoli, e così la presunta sostanza (la cosa, la cui permanenza già non sta salda per altri riguardi), benchè non per decomposizione, pure per graduale diminuzione *(remissio)* delle sue forze (quindi per illanguidimento [1], se mi è lecito servirmi di questa espressione) può esser annullata. Anche la coscienza, infatti, ha sempre un grado, che può sempre più scemare [2], e però anche la facoltà d'esser coscienti di sè, e tutte le altre facoltà. — Sicchè la permanenza dell'anima, come semplice oggetto del senso interno, resta indimostrata, anzi indimostrabile, benchè la sua permanenza nella vita, in cui l'essere pensante (come uomo) è insieme un oggetto dei sensi esterni, per me è chiara; dove per altro non c'è tutto quello che occorre al psicologo razionale, che imprende a dimostrare l'assoluta sopravvivenza di essa sulla base di semplici concetti [3].

---

1 *Elanguescenz.*

2 La chiarezza non è, come dicono i logici, la coscienza d'una rappresentazione; un certo grado infatti di coscienza, che per altro non basta al ricordo, deve pur esserci in certe rappresentazioni oscure, perchè, senza punto coscienza, mettendo insieme rappresentazioni oscure noi non faremmo nessuna distinzione; ciò che possiamo fare tuttavia per le note di taluni concetti (come quelli di diritto ed equità, o quelli del musico, che compone insieme molte note nella fantasia). Ma chiara è una rappresentazione, in cui la coscienza basta alla coscienza della differenza di essa da altre rappresentazioni. Che se essa basta bensì alla distinzione, non alla coscienza della differenza, la rappresentazione ancora deve dirsi oscura. Ci son dunque infiniti gradi di coscienza fino all'estinzione. *(N. di K.)*

3 Coloro che, per mettere innanzi una nuova possibilità credono di aver già fatto abbastanza facendosi forti del fatto che nei loro presupposti non si possa loro dimostrare alcuna contraddizione (come fanno tutti coloro che la possibilità del pensiero, di cui essi nella vita umana non hanno esempio se non nelle intuizioni empiriche, credono di vederla anche dopo la cessazione di essa vita) possono esser messi in grande imbarazzo per altre possibilità che non sono per nulla più audaci. Di questo genere è la possibilità della divisione di una sostanza semplice in più sostanze e, inversamente, dell'unificazione (coalizione) di più sostanze in una sostanza semplice. Giacchè, sebbene la divisibilità presupponga un composto, essa non richiede tuttavia necesariamente un composto di sostanze, ma semplicemente di gradi (delle varie facoltà) di una e medesima sostanza. Ora, come si può pensare tutte le forze e facoltà dell'anima, compresa quella della coscienza, dimezzate, in guisa che rimanga sempre una sostanza: così si può rappresentarsi senza contraddizione anche la metà estinta dell'anima come

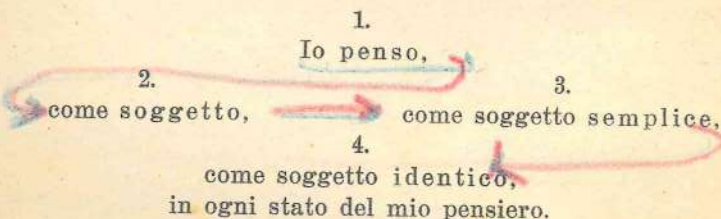
Se ora noi prendiamo le suddette nostre proposizioni (come esse del resto devon essere prese, in quanto valide per tutti gli esseri pensanti, nella psicologia razionale come sistema) in una connessione sintetica; e, movendo dalla categoria della relazione con la proposizione: « tutti gli esseri pensanti come tali sono sostanze », retrocediamo quindi per tutta la serie delle categorie, finchè il circolo si chiuda, noi c'imbattiamo alla fine nella esistenza di questi esseri; della quale essi, in questo sistema, non solo sono coscienti indipendentemente dalle cose esterne, ma anche possono determinarla per sè (rispetto alla permanenza, che rientra necessariamente nel carattere della sostanza). Donde per altro segue che l'idealismo in questo sistema razionalista è inevitabile, per lo meno quello problematico; e se l'esistenza delle cose esterne non è punto

---

conservata, non in essa, bensì fuori di essa; e che, poichè qui tutto ciò che in essa soltanto è sempre reale, ha perciò un grado, e poichè quindi l'esistenza intera di essa è stata dimezzata senza che niente venga a mancare, allora ne verrebbe una sostanza separata fuori di essa. Giacchè la pluralità, che è stata divisa, era già prima, ma non come pluralità di sostanze, sì di ogni realtà come quantità dell'esistenza in essa, e l'unità della sostanza non era se non un modo di esistere, che da questa divisione è stato soltanto cangiato in una pluralità di sussistenza. Così, d'altra parte, anche più sostanze semplici possono, a lor volta, fondersi insieme in una sostanza, in cui niente vada perduto, se non semplicemente la pluralità di sussistenza, poichè quest'unica conterrebbe in sè il grado di realtà di tutte le precedenti; e forse le sostanze semplici, che ci danno il fenomeno d'una materia (non di certo per mezzo di un reciproco influsso meccanico o chimico, ma pure per un influsso a noi ignoto, di cui quello sarebbe solo il fenomeno) per una simile divisione dinamica delle anime dei genitori, in quanto quantità intensive, potrebbero produrre le anime dei figli, mentre le prime compenserebbero da capo la loro perdita unendosi con nuova materia della stessa specie. Io sono ben lungi dall'accordare il minimo valore e validità a chimere simili, e già i superiori principii dell'Analitica hanno inculcato abbastanza di non fare delle categorie (come di quella di sostanza) nessun uso che non sia l'uso empirico. Ma, se il razionalista della semplice facoltà del pensiero, senza una intuizione permanente qual sia, onde sia dato un oggetto, è tanto audace da farne un essere per sè sussistente, pel solo motivo che l'unità dell'appercezione nel pensiero non gli consente alcuna spiegazione dal composto — dove farebbe meglio a confessare che ei non sa spiegare la possibilità di una natura pensante; — perchè il materialista, benchè neppur lui possa invocare l'esperienza in aiuto delle sue possibilità, non dev'essere autorizzato a una pari audacia, di servirsi del suo principio, conservando l'unità formale del primo, per un uso opposto? *(N. di K)*

richiesta per la determinazione della nostra propria nel tempo, essa non è ammessa se non affatto gratuitamente, senza che se ne possa dar mai una prova.

Se, per contro, noi seguiamo il procedimento analitico, togliendo a fondamento l'« Io penso » come una proposizione data, che implica già in sè una esistenza, e quindi la modalità, e l'analizziamo per conoscere il suo contenuto, se e come questo Io determini così la sua esistenza nel tempo o nello spazio; allora le proposizioni della psicologia razionale non cominceranno dal concetto di un essere pensante in generale, ma di una realtà; e dal modo, in cui questa è pensata, dopo aver astratto tutto ciò che v'è di empirico, s'inferirà ciò che s'appartiene a un essere pensante in generale, come mostra la seguente tavola:

in ogni stato del mio pensiero.

Ora, poichè qui nella seconda proposizione non è determinato se io possa esistere ed essere pensato soltanto come soggetto e non anche come predicato d'altro, il concetto di soggetto qui è preso solo logicamente, e resta indeterminato se con esso si debba intendere o no una sostanza. Ma nella terza proposizione l'unità assoluta dell'appercezione, l'Io semplice, diviene per sè importante nella rappresentazione a cui si riferisce ogni unione o separazione che costituisce il pensiero, sebbene io non abbia ancora stabilito nulla circa la costituzione o sussistenza del soggetto. L'appercezione è qualcosa di reale, e l'unità di essa c'è già nella sua possibilità. Ora, nello spazio non c'è reale, che sia semplice; perchè i punti (che costituiscono l'unico semplice dello spazio) sono soltanto limiti, ma non sono

per se stessi qualcosa che serve a costituire in parte lo spazio. Ne viene, dunque, l'impossibilità di spiegare la costituzione del Me come soggetto pensante con i principii del materialismo. Ma, poichè la mia esistenza, nella prima proposizione, è considerata come data — non volendo essa dire: ogni essere pensante esiste (che verrebbe ad affermare la necessità assoluta, e però troppo di essi), ma soltanto: io esisto pensando — questa proposizione è empirica, e contiene la determinabilità della mia esistenza solo rispetto alle mie rappresentazioni nel tempo. Ma poichè d'altra parte, io ho bisogno anzi tutto di qualcosa di permanente, e niente di simile, finchè io mi penso, mi vien dato nell'intuizione interna, così, per questa semplice autocoscienza, non è assolutamente possibile determinare il modo in cui io esisto, se come sostanza o come accidente. Se, dunque, il materialismo è inetto a una spiegazione della mia esistenza, altrettanto insufficiente è lo spiritualismo; e la conclusione è, che in qualunque modo noi non possiamo conoscere della natura della nostra anima nulla che riguardi la possibilità della sua esistenza separata in generale.

E già come doveva esser possibile che per l'unità della coscienza, che a sua volta ci è nota solo perchè non possiamo far a meno di servircene per la possibilità della esperienza, oltrepassassimo l'esperienza (la nostra esistenza in questa vita), anzi estendessimo la nostra conoscenza alla natura di ogni essere pensante in generale mediante la proposizione empirica, ma rispetto a ogni sorta d'intuizione, indeterminata: «Io penso»?

Non c'è dunque una psicologia razionale come dottrina, che procuri un'aggiunta alla nostra conoscenza di noi stessi, ma solo come disciplina, che pone in questo campo alla ragione speculativa limiti insormontabili, da una parte perchè non si getti in grembo al materialismo senz'anima, e non si smarrisca, dall'altra, vagando in uno spiritualismo senza fondamento, per noi, nella vita; ma ci ammonisce altresì di considerare questo ricusarsi della

ragione a dare una risposta soddisfacente alle questioni curiose, che vanno al di là di questa vita, come un cenno di lei, di rivolgere la nostra conoscenza di noi stessi, dalla esuberante ma infruttuosa speculazione, al fecondo uso pratico; che, sebbene indirizzato sempre solo agli oggetti della esperienza, attinge tuttavia più alto i suoi principii e determina la condotta, come se il nostro destino si estendesse infinitamente di là dalla nostra esperienza, e però da questa vita.

Da tutto ciò si vede, che un semplice equivoco dà origine alla psicologia razionale. L'unità della coscienza, che è a fondamento delle categorie, vien qui presa per intuizione del soggetto preso come oggetto, e vi si applica la categoria di sostanza. Ma essa non è se non l'unità nel p e n s i e r o, per il cui solo mezzo non è dato nessun oggetto, e a cui perciò non si applica la categoria di sostanza, come quella che suppone sempre un'intuizione data; e però questo soggetto non può assolutamente esser conosciuto. Il soggetto delle categorie non può dunque per il fatto, che ei le pensa, conseguire un concetto di se stesso come oggetto delle categorie; perchè per pensarle, deve porre a fondamento la sua autocoscienza pura, che pur doveva essere spiegata. Parimenti il soggetto, in cui la rappresentazione del tempo ha il suo fondamento originario, non può per mezzo di essa determinare la sua propria esistenza nel tempo; e se questo non è possibile, nè anche può aver luogo quello, come determinazione di se stesso (come essere pensante in generale) mediante categorie[1].

---

[1] L'« Io penso » è, come s' è già detto, una proposizione empirica, e contiene in sè la proposizione: « Io esisto ». Ma io non posso dire: tutto ciò che pensa, esiste; perchè allora la proprietà del pensiero farebbe di tutti gli esseri che la posseggono esseri necessari. Quindi la mia esistenza non si può considerare come conseguente alla proposizione: Io penso, come la ritenne Cartesio (perchè, se no, dovrebbe precedere la premessa maggiore: tutto ciò, che pensa, esiste) ma è identica ad essa. Essa esprime un' intuizione empirica indeterminata, cioè una percezione (sicchè essa dimostra che la sensazione, la quale naturalmente appartiene alla sensibilità, sta a fondamento di questa proposizione esistenziale), ma precede l'esperienza, che deve determinare l'oggetto della percezione mediante la categoria

* * *

Così una conoscenza cercata al di là dei limiti della esperienza possibile e pure spettante all'interesse più alto dell'umanità, fin che la si esige dalla filosofia speculativa, finisce in una speranza illusoria; dove tuttavia il rigore della critica, dimostrando questa l'impossibilità di stabilire dommaticamente d'un oggetto di esperienza qualcosa al di là dei confini stessi dell'esperienza, rende alla ragione, per questo suo stesso interesse, un servizio non privo d'importanza, ponendola intanto al sicuro contro tutte le possibili affermazioni del contrario; ciò che non può avvenire se non quando o si dimostra questa proposizione apoditticamente, o, se non vien fatto ciò, s'indagano le fonti di questa impotenza; le quali, se stanno nei limiti necessari della nostra ragione, allora devono assoggettare ogni avversario a quella stessa legge di rinunzia a tutte le pretese di un'affermazione dommatica.

Nondimeno del diritto, anzi della necessità di ammettere, giusta i principii dell'uso pratico della ragione unito con lo speculativo, una vita futura, niente va pertanto perduto; giacchè il semplice argomento speculativo non ha mai potuto avere un influsso sulla comune ragione umana. Esso è posto sopra la cima di un cappello, sì che la stessa scuola non può tanto a lungo mantenervelo se non lo fa girare in tondo su se stesso, incessantemente, come una

---

rispetto al tempo; e l'esistenza non è ancora qui una categoria, come quella che si riferisce, non a un oggetto dato indeterminato, sibbene a un oggetto tale, di cui si ha un concetto e di cui si vuol sapere, se sia anche posto fuori di questo concetto, o no. Una percezione indeterminata qui significa soltanto qualcosa di reale, che è dato, e dato solo per il pensiero in generale; quindi non come fenomeno nè come cosa in sè (noumeno), ma come qualcosa che esiste in realtà, e che, nella proposizione « Io penso » è designato come tale. Giacchè bisogna notare che, se io ho detto empirica la proposizione « Io penso », con ciò non voglio dire che l'Io in questa proposizione sia una rappresentazione empirica; che anzi essa è una rappresentazione intellettuale pura, poichè appartiene al pensiero in generale. Ma, senza una rappresentazione empirica qual sia, che fornisca la materia al pensiero, l'atto: « Io penso », non potrebbe aver luogo; e l'empirico non è se non la condizione dell'applicazione o dell'uso della facoltà intellettuale pura. *(N. di K.)*

trottola; e a' suoi propri occhi non offre un saldo fondamento, su cui qualcosa si possa edificare. Gli argomenti, che sono utili al mondo, restano qui tutti col loro immutabile valore, e da questa eliminazione di quelle pretese dommatiche guadagnan piuttosto in chiarezza e in forza non artificiale di convinzione, ponendo la ragione nel suo proprio campo, ossia nell'ordine dei fini, che è pure insieme un ordine della natura; la quale ragione allora, per altro, come facoltà pratica in se stessa, senz'esser limitata alle condizioni dell'ultimo ordine, è insieme autorizzata ad estendere il primo, e con esso la nostra propria esistenza al di là dei limiti della esperienza e della vita. A giudicare per analogia con la natura degli esseri viventi in questo mondo, nei quali la ragione deve necessariamente ammettere come principio, che non c'è nessun organo, nessuna facoltà, nessuna tendenza, e insomma niente di non necessario, o inadeguato all'uso, quindi non conforme a un fine, ma tutto è proporzionato esattamente alla sua destinazione nella vita, l'uomo, che pure è quello solo che può contenere in sè l'ultimo scopo finale di tutto questo, dovrebbe essere l'unica creatura, che ne sia eccettuata. Infatti le sue naturali disposizioni, non semplicemente per i talenti e impulsi a farne uso, ma principalmente per la legge morale, vanno in lui così alto al di sopra di tutte le utilità e del vantaggio, che egli in questa vita può ricavarne, che questa stessa gl'insegna, anzi, a stimar sopra tutto la semplice coscienza della rettitudine dell'intenzione, a costo di tutti i beni e dello stesso fantasma della fama: ed ei si sente interiormente chiamato a rendersi con la sua condotta in questo mondo e colla rinunzia a tanti vantaggi, degno cittadino d'un mondo migliore, che egli ha nell'idea. Questo argomento potente e sempre mai irrefutabile, cui s'aggiunge la conoscenza incessantemente crescente della finalità inerente a tutto ciò che vediamo innanzi a noi, e la vista della immensità della creazione, e però anche la coscienza di una certa illimitatezza nella estensione possibile delle nostre conoscenze, insieme con

uno stimolo corrispondente, resta pur sempre, quand'anche noi dovessimo rinunziare a scoprire con la conoscenza semplicemente teoretica di noi stessi la continuazione necessaria della nostra esistenza.

CONCLUSIONE
DELLA SOLUZIONE DEL PARALOGISMO PSICOLOGICO

L'apparenza dialettica nella psicologia razionale riposa sullo scambio di un'idea della ragione (idea d'una intelligenza pura) col concetto di tutte le sue parti indeterminate di un essere pensante in generale. Io penso me stesso in servigio di una esperienza possibile, mentre astraggo ancora da ogni esperienza reale, e ne concludo che posso aver coscienza della mia esistenza anche fuori della esperienza e delle condizioni empiriche della medesima. Sicchè scambio l'astrazione possibile della mia esistenza empiricamente determinata con la pretesa coscienza di una possibile esistenza separata del mio Me pensante, e credo di conoscere ciò che v'è di sostanziale in me come soggetto trascendentale, laddove nel pensiero ho semplicemente l'unità della coscienza, che è a fondamento di ogni determinazione come semplice forma della conoscenza.

L'ufficio di spiegare il commercio dell'anima col corpo, non appartiene propriamente alla psicologia, di cui qui si parla, perchè questa ha per iscopo di dimostrare la personalità dell'anima anche fuori di tal commercio (dopo la morte), e però è nel senso proprio trascendente, quantunque si occupi di un oggetto dell'esperienza, ma solo in quanto esso cessa di essere oggetto dell'esperienza. Intanto anche a questo, secondo la nostra dottrina, può esser data una risposta sufficiente. La difficoltà, che ha fatto sorgere questo problema, consiste, com'è noto, nella supposta difformità dell'oggetto del senso interno (dell'anima) dagli oggetti dei sensi esterni, perchè a quello è annesso solo il tempo, a questi anche lo spazio, come condizione formale

della loro intuizione. Ma, se si riflette che le due specie di oggetti, non differiscono l'una dall'altra intrinsecamente, ma solo in quanto l'uno apparisce[1] esternamente all'altro, sicchè ciò che è fondamento del fenomeno della materia come cosa in sè, probabilmente potrebbe non differire, allora sparisce la difficoltà, e non resta più altro che quella, come in generale sia possibile un commercio di sostanze; difficoltà che non è dato certo di risolvere nel campo della psicologia, e che, come il lettore giudicherà facilmente, dopo quel che è stato detto, nell'Analitica, delle forze fondamentali e delle facoltà, senz'alcun dubbio resta anche fuori del campo di ogni conoscenza umana.

OSSERVAZIONE GENERALE INTORNO AL PASSAGGIO DALLA PSICOLOGIA RAZIONALE ALLA COSMOLOGIA

La proposizione «Io penso», o «Io esisto pensando», è una proposizione empirica. Ma, a fondamento d'una tale proposizione, c'è un'intuizione empirica: per conseguenza, c'è anche a fondamento l'oggetto che si pensa, come fenomeno; parrebbe dunque, per la nostra teoria, che l'anima tutta intera, persino nel pensiero, si cangiasse in fenomeno, e a questo modo la nostra coscienza stessa, come semplice fenomeno, nel fatto dovesse passare in nulla.

Il pensiero, preso per sè, è puramente la funzione logica, quindi mera spontaneità dell'unificazione del molteplice di una intuizione puramente possibile, e non ci mette innanzi, a niun patto, il soggetto della coscienza come fenomeno, perocchè esso non guarda al modo dell'intuizione, se essa sia sensibile o intellettuale. Ond'è che io non mi rappresento me stesso nè come sono, nè come mi apparisco; ma penso me solo come ogni oggetto, in generale, astraendo dal modo d'intuirlo. Se io mi rappresento qui come soggetto dei pensieri, o anche come principio del pensiero,

[1] *Erscheint.* Ma cfr. *Erscheinung* = fenomeno.

questi modi di rappresentarmi non denotano le categorie della sostanza o della causa; giacchè queste sono funzioni del pensiero (giudizio) già applicate alla nostra intuizione sensibile, che sarebbe certamente richiesta, se io volessi conoscermi. Ora io voglio aver coscienza di me soltanto come pensante; e però metto da parte come il mio proprio Io sia dato nell'intuizione, e allora per me, che penso, ma non in quanto penso, esso potrebbe essere un semplice fenomeno; nella coscienza del mio Me, nel semplice pensiero, io sono l'essere stesso; ma così di certo niente di esso m'è dato al pensiero.

Se non che la proposizione: «Io penso», in quanto dice altrettanto che «Io esisto pensando», non è una semplice funzione logica, ma determina il soggetto (che allora è anche oggetto) rispetto all'esistenza; e non può aver luogo senza il senso interno, la cui intuizione fornisce sempre l'oggetto, non come cosa in sè, bensì semplicemente come fenomeno. In questa proposizione, dunque, non c'è più la semplice spontaneità del pensiero, ma anche la recettività dell'intuizione, cioè il pensiero di me stesso applicato all'intuizione empirica appunto dello stesso soggetto. In quest'ultima, pertanto, l'Io pensante dovrebbe cercare le condizioni dell'impiego delle sue funzioni logiche alle categorie di sostanza, causa, ecc., non solo per designare sè per l'Io come oggetto in se stesso, ma anche per determinare il modo della sua esistenza, cioè per conoscersi come noumeno; ciò che è impossibile, stantechè l'intuizione empirica interna è sensibile, e non ci dà se non dati del fenomeno, che non può conferir nulla all'oggetto della coscienza pura per la conoscenza della sua esistenza separata, ma solo servire d'aiuto all'esperienza.

Ma, posto che in séguito si trovasse, non nell'esperienza, sì in certe (non dico semplici regole logiche, ma) leggi valide a priori circa la nostra esistenza, un'occasione dell'uso puro della ragione per presupporci affatto a priori come legislatori rispetto alla nostra propria esistenza, e come determinanti anche questa esistenza; allora si sco-

prirebbe così una spontaneità, in virtù della quale potrebbe esser determinata la nostra realtà, senza aver bisogno a tal uopo delle condizioni dell'intuizione empirica; e qui noi scorgeremmo, che nella coscienza della nostra esistenza c'è a priori qualcosa, che può servire a determinare la nostra esistenza, generalmente determinabile solo in modo sensibile; a determinarla, dico, tuttavia rispetto a una certa facoltà interna in relazione a un mondo intelligibile (certo soltanto pensato).

Ma questo non farebbe avanzare menomamente tutti i tentativi della psicologia razionale. Infatti, per quella meravigliosa facoltà, che prima di tutto mi rivela la coscienza della legge morale, avrei sì un principio della determinazione della mia esistenza, che è puramente intellettuale, ma mediante quali predicati? Non altri da quelli che mi devono esser dati nell'intuizione sensibile; e così tornerei da capo al punto dov'ero nella psicologia razionale, ossia al bisogno di intuizioni sensibili, per dare un significato a' miei concetti intellettuali: sostanza, causa, ecc., onde soltanto io posso aver conoscenza di me; ma quelle intuizioni non mi possono mai aiutare al di sopra del campo dell'esperienza. Intanto, rispetto all'uso pratico, che del resto è indirizzato sempre ad oggetti della esperienza, conforme al significato analogico che essi hanno nell'uso teorico, sarei sempre autorizzato ad applicare questi concetti alla libertà e al soggetto di essa, intendendo per essi unicamente le funzioni logiche del soggetto e del predicato, del principio e della conseguenza, in conformità delle quali sono determinati gli atti e gli effetti secondo quelle leggi, in modo che insieme con le leggi della natura essi possono essere sempre spiegati secondo le categorie di sostanza e di causa, quantunque derivino da tutt'altro principio. Questo s'è dovuto dire solo per prevenire il malinteso, a cui facilmente è esposta la dottrina dell'intuizione di sè come fenomeno. Nel séguito si avrà occasione di farne uso.

FINE DELLA PARTE PRIMA

INDICE DI QUESTO VOLUME

I

DOTTRINA TRASCENDENTALE DEGLI ELEMENTI

PARTE PRIMA

Estetica trascendentale.

PARTE SECONDA

LOGICA TRASCENDENTALE.